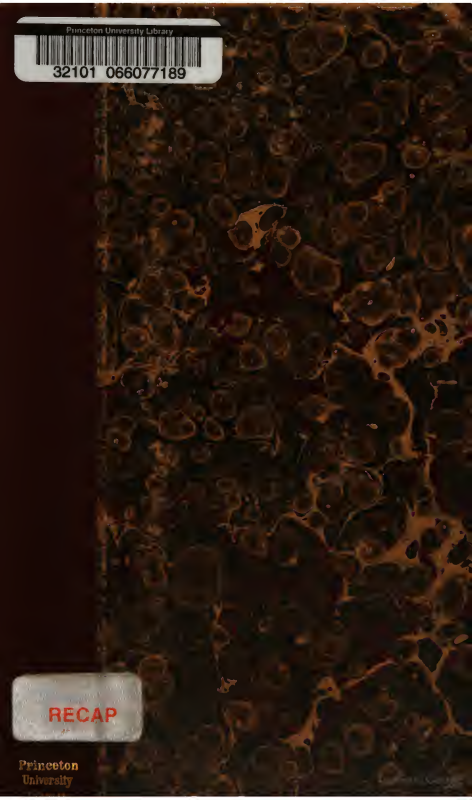

Princeton University Library
32101 066077189
RECAP
Princeton
University



Sechs Vorträge

aus dem

Gebiete der praktischen Philosophie.

Von

Dr. J. J. Baumann,
ord. öffentl. Professor der Philosophie an der Universität Göttingen.

Leipzig
Verlag von S. Hirzel.
1874.

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.

Inhalt.

Seite

I. Ueber die Werthschätzung der Affecte und Leidenschaften bei Philosophen verschiedener Völker 1

II. Ueber den Begriff der Liebe bei Philosophen verschiedener Zeiten 23

III. Ueber die vier Sphären des sittlichen Lebens nach Schleiermacher 46

IV. Ueber den wahren Sinn des obersten Satzes der Kantischen Moral 64

V. Ueber die Hauptansichten vom Werthe des menschlichen Lebens 83

VI. Ueber den wahren Grund des Werthes klassischer Bildung für die Jugend 143



I.

Ueber die Werthschätzung der Affecte und Leidenschaften bei Philosophen verschiedener Völker.

Zu allen Zeiten hat der Menschheit schwer die Frage auf der Seele gelegen, wie sie sich zu den Erregungen unseres geistigen Lebens verhalten solle, die wir als Affecte und Leidenschaften bezeichnen. Von ihrer Gewalt wissen wir alle zu erzählen, sobald wir über die Jahre der Kindheit und ersten Jugend mit ihren flüchtigen, schnell wechselnden und eben darum leichter regelbaren Gemüthsstimmungen hinaus sind. Ohne daß wir oft anzugeben im Stande wären, wie sie in uns gekommen sind, stehen in uns Erwachsenen eine Summe von Affecten und leidenschaftlichen Regungen da, die sich zum Theil in allen Menschen ähnlich wiederfinden, zum Theil den Einzelnen als ein Stück ihrer Besonderheit zugehören. Was soll man mit ihnen machen? Sollen wir sie ansehen als eine natürliche Ausstattung, die wir uns willig gefallen lassen, und bei der wir in der Hingabe an sie, so lange sie da sind, unser Glück mit suchen, oder sollen wir uns ihnen mit Macht entgegensetzen als bösen Eindringlingen, als dämonischen Mächten, welche uns verderben wollen,

oder sollen wir eine Auswahl unter ihnen treffen, die einen als gute Freunde willkommen heißen, die anderen als schlimme Feinde zu vertreiben suchen, oder sind sie am Ende gar weder eine natürliche Ausstattung noch fremde Eindringlinge, sondern unser Werk, durch uns so geworden, wie sie schließlich auftreten, und bedarf es blos dieser Erkenntniß, um Mittel zu finden, ihre Gewalt zu brechen? Zu diesen und ähnlichen Fragen haben die Affecte und Leidenschaften die Menschheit stets aufgeregt, und die Philosophen haben es als eine besondere Aufgabe angesehen, eine haltbare Antwort auf diese Fragen zu geben unter allseitiger und genauer Abwägung der sehr verwickelten Verhältnisse, die hier in Betracht kommen. Vielleicht dürfte es von Interesse sein, einige dieser Antworten zu vernehmen, auch wenn nicht dem Einzelnen sich dabei direct für seine Individualität Winke zur Beurtheilung der Frage ergeben sollten. Da die Frage alt ist und immer neu mit jedem Menschen geboren wird, so ist es an sich schon lehrreich genug, in großen Zügen die Entscheidungen zu überblicken, welche hervorragende Geister hier getroffen haben. Ich werde mich hierbei aber nicht auf die Menschheit beschränken, wie wir sie immer noch zu eng zu verstehen geneigt sind, daß wir nämlich unseren Blick blos auf uns richten und auf die Völker, welche unmittelbar mit der Entwicklung unseres geistigen Lebens in Beziehung gestanden haben, sondern ich werde auch in die Ferne schweifen, die doch heutzutage keine Ferne mehr ist. In moralischen Dingen ist jeder Mensch interessant, auch wenn seine Cultur und die Art, wie er seine Gedanken zu verknüpfen gewohnt ist, uns fremdartiger sein sollten. Ehe ich mich aber zur Aufgabe selbst

wende, habe ich eine Bemerkung einzuschalten. Wir unterscheiden heutzutage sehr geläufig zwischen Affecten und Leidenschaften; so triftig diese Unterscheidung ist, so ist sie gleichwohl sehr neu. Die Menschheit und die Philosophen haben meist beide wegen ihrer Verwandtschaft ungeschieden behandelt; wir müssen daher ein Gleiches thun, bis zu der Zeit, wo die Trennung ist eingeführt worden.

Ich beginne mit dem chinesischen Weisen, den man wohl einen Moralphilosophen nennen kann, mit Confucius, der im sechsten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung als ein sittlicher Reformator in dem Reich der Mitte auftrat und für mehrere Hundert Millionen von Menschen bis auf den heutigen Tag die Grundregeln ihres Thuns und Lassens von Neuem fixirt hat. Nach Confucius ist die menschliche Natur an sich gut, und darum auch die Affecte und leidenschaftlichen Regungen; es kommt nur darauf an, daß sie richtig behandelt werden. Dies geschieht dadurch, daß ein jeder sie zur Mitte zurückführt. Jede leidenschaftliche Regung kann extrem werden nach zwei Seiten, der Weise hält sich gleich entfernt von beiden Aeußersten: er ist weder stolz noch verwirft er alle Selbstschätzung, ist nicht zu milde und nicht zu streng, bei blühendem Zustand des Reiches sich vor Ueppigkeit und Stolz hüten, bei gesetzlosen Zuständen sich nicht verderben lassen, ist seine wahre Stärke. Ganz im Sinne dieser Entscheidung ist daher das chinesische Sprüchwort: Nehmet eure Gedanken auf wie Gäste und behandelt eure Wünsche wie Kinder, d. h. gebet Einfällen und Regungen nicht blindlings nach, sondern unterwerfet sie dem Urtheil und der Abschätzung. Daß die Sache nicht so leicht sei, kann uns ein anderes chinesisches Sprüchwort lehren, welches

lautet: große Seelen wollen, andere wollen nur wollen. Gleichwohl ist diese Behandlung der Affecte und Leidenschaften tief in das Volksbewußtsein eingedrungen, sie giebt den Chinesen eine gewisse Klugheit, die den Europäern oft als Kleinmüthigkeit erscheint. Bei allen Schwierigkeiten und Unannehmlichkeiten sagen sie immer: siao-sin, d. h. verkleinere dein Herz, mäßige deine Erregung, in dem Sinne von: bleibe vor allem ruhig und besonnen überlegend, so wirst du am richtigsten verfahren. — Confucius war eine praktisch-politische Natur; sein Gedanke war: wie wird das Reich, diese mehrere hundert Millionen, in einem blühenden Zustand erhalten? Seine Staatsraison dafür lautete: man muß dem Volk ernährende Arbeit und die Möglichkeit des Familienlebens sichern, dann besteht die sociale Ordnung. In diesem Sinne fordert er auch die Mäßigung der Leidenschaften, die rechte Mitte. Es leuchtet ein, daß das fünffache Glück, das der Chinese sich wünscht, langes Leben, Reichthum, ruhige Zustände, Liebe zur Tugend und ein glücklicher Tod, menschlicherweise am ehesten durch jene Mäßigung erreicht werden kann.

Neben dieser praktischen und auf irdisch-erreichbare Güter gewendeten Richtung gab es noch eine andere in China, die aber weit weniger Anklang im Volke gefunden hat. Das ist die Lehre des Laotse, eines älteren Zeitgenossen von Confucius. Nach ihr muß der Weise ohne Affect und Leidenschaft sein, alle Güter und Würden gering achten; selbst gegen das Wohlwollen der Menschen nicht empfindsam sein, noch gegen die Liebe seiner eigenen Kinder, er muß leben, als lebte er nicht. Seine Beschäftigung soll sein in den Tiefen des Geistes, nur so erfaßt

er den Ursprung der Dinge und seinen eigenen in der Vernunft, dem ewigen Weltgrund.

Das Gefühl, welches dieser Entscheidung zu Grunde liegt, werden wir besser verstehen, wenn wir uns sofort zu der Philosophie wenden, von welcher Laotse vielleicht zu seiner Denkweise ist angeregt worden. Es ist dies die indische Philosophie, welche in diesem Punkte durchaus im Einklang steht mit der herrschenden religiösen Volksüberzeugung ihres Landes. Wir können die indische Philosophie hier als ein Ganzes behandeln; denn wiewohl es mehrere Philosophenschulen bei den Indiern gegeben hat, in Bezug auf die Leidenschaften stimmen sie alle überein. Worin diese Uebereinstimmung besteht, ist sehr merkwürdig. Es ist in Kurzem dies: Mensch sein und Leidenschaften haben und eben dadurch unglücklich sein, gilt den Indiern für Eins. Und noch merkwürdiger ist, daß alle Zeiten der Geschichte den Indiern ein Zeugniß gegeben haben, wonach man einen Grund zu dieser Denkweise bei ihnen nicht erwarten sollte. Die alten Griechen rühmten der Indier Muth und Tapferkeit, die Araber des Mittelalters ihre Strenge gegen sich selbst und ihre Thätigkeit im Arbeiten, die englischen Gouverneure der Neuzeit fanden sie so frei von den schlechtesten Neigungen menschlicher Leidenschaften, als irgend ein Volk auf dem Erdkreis. Nur in der Liebe scheint seit den ältesten Zeiten eine starke Leidenschaftlichkeit ihre sonst hervorstechende Mäßigung durchbrochen zu haben, da sind selbst die Sinne des Büßers vor Bethörung nicht sicher. — Es ist schwer, sich in ein fremdes Volkstemperament zu versetzen, aber nach dem, was man aus manchen Aeußerungen der indischen Poesie entnehmen kann, würde sich

behaupten lassen, daß bei den Indiern leidenschaftliche Erregung und besonnene Ueberlegung gar nicht neben einander bestehen können, nur eins von beiden erfüllt immer das Gemüth ganz, ist das eine da, so ist für den Augenblick das andere völlig verdrängt. Wer furchtsam, heißt es bei ihnen, überlegt nicht lange; das liebergriffene Herz denkt nur an die gegenwärtige Leidenschaft, nachher kommt die Klage: ich hatte den Verstand verloren, und auch das Bekenntniß fehlt nicht: die Schuld ist mein hauptsächlich, daß — Nicht gezügelt ich den Sinn, oder, wie es ein philosophisches Gedicht bei ihnen ausdrückt: das Leben ist wie ein Traum, in dem die verschiedenen Leidenschaften erlitten werden; während dem scheinen sie Wirklichkeiten, wacht aber der Schlafende auf, so bemerkt er, daß alles blos Täuschung war. Darum spitzt sich ihre Entscheidung über die Leidenschaften so zu: auf der einen Seite steht Freiheit von allen Leidenschaften und Affecten als das wahre und höchste Gut, auf der anderen die süßen Wonneschauer der von den Leidenschaften gehofften Lust als die große Täuschung. Da lehren sie: Wunsch und Furcht, Freude und Kummer, Liebe und Haß, Neid, Zorn und die anderen Leidenschaften und Affecte sind thätig, tyrannisch, wechselnd, begleitet am Ende von Uebel und Elend; sie sind in den lebenden Wesen die Ursachen der Laster; alle sind Folgen des Irrthums, der das, was nur einen kurzen Augenblick währt, für das Dauernde nimmt. Mit den Leidenschaften zusammen hängt aber alle menschliche Thätigkeit, alles Handeln. Beweggrund desselben ist den Indiern zufolge immer die Begierde, die Begierde eine Lust zu erlangen oder einen Schmerz zu meiden. Ihre Sehnsucht geht daher nicht nur auf Frei-

heit von Leidenschaft, sondern zugleich auf Freiheit von allem Thun und Handeln. Das ist nach ihnen das Große am menschlichen Geist, daß er das Verlangen haben kann frei zu werden von Lust und Leid und allem, was damit zusammenhängt. Zum innersten Wesen des Geistes rechnen sie daher nur die denkende Betrachtung, fremd dem Geiste ist nicht nur der Körper und die äußeren Sinne, sondern auch die inneren Empfindungen und mannichfachen Bewegungen und Strebungen des Gemüthes, es sind das alles blos Einhüllungen der Seele. Der Geist in seiner stillen Tiefe betrachtet das alles als durchaus von ihm selbst noch verschiedene Gegenstände. Da die denkende Betrachtung allein der wirkliche Geist ist, so kann die Freiheit von allen Trübungen der Leidenschaft gewonnen werden nur durch Erkenntniß, durch Betrachtung des Wesens der Welt und Gottes; dadurch wird man ein Heiliger, und als solcher unerschütterlich im Schmerz, ohne Wunsch in der Freude, ohne Anhänglichkeit an Etwas, ohne Furcht, ohne Zorn. Dieser Zustand kann aber nicht in einem Tage erreicht werden. Zuerst muß der Mensch in dem praktischen Lebenskreis, worin er steht, gemäß den Vorschriften für diesen besonderen Kreis seine Pflichten erfüllen, dann kann er in höherem Alter sich zurückziehen aus der Welt, um der völligen Ertödtung aller Leidenschaften durch Askese und religiöse Betrachtung nahe zu kommen. Mit der Ruhe der Seele geht dann auch die höchste Nächstenliebe in ihm auf, aber sie treibt ihn nicht in die Welt zurück zu ihrer Bethätigung, sie bleibt mehr als Denkweise in ihm beschlossen, bis er, vom Körper und allen Umhüllungen des Geistes befreit, einzugehen hofft in die selige Ruhe,

die durch keine Zuckung von Freude und Schmerz mehr bewegt wird. — Das ist diese merkwürdige Denkweise, von der mehrere hundert Millionen von Menschen mit einer großen materiellen und geistigen Cultur und oft blühenden Gesammtzuständen seit Jahrtausenden beherrscht werden. Sie ist uns doch nicht so fremd, wie sie auf den ersten Blick scheint. Die chinesische ist mehr für praktische Naturen, die indische mehr für beschauliche und dabei für solche, die es auch unter allen Menschen stets gegeben hat, denen es nämlich leichter fällt, ihre Affecte und Leidenschaften ganz ausrotten zu wollen, als sie blos zu zügeln, die da gestehen, nur die Wahl zu haben, entweder sich ihnen ganz hinzugeben oder sich ganz von ihnen loszureißen. Es ist da derselbe Zug im Ganzen, den wir im Einzelnen alle an uns kennen, daß z. B. sich einen Genuß gänzlich zu versagen Manchem nicht so schwer ankommt, der es nicht über sich gewinnen könnte, das Quantum seines bisherigen Genießens etwa auf die Hälfte herabzusetzen. Ich darf auch daran erinnern, daß unter den neueren Philosophen Spinoza den Ausspruch gethan hat, die bessere Seite unseres Wesens sei die denkende Betrachtung, vor ihr verschwänden Affecte und Leidenschaften; und was den Zug aus der Welt hinaus betrifft, so hat selbst ein so realistischer Philosoph, wie gewiß Herbart war, geurtheilt, der Mensch sei seiner ganzen eigenthümlichen Natur nach in der irdischen Welt wie ein fremdes Wesen.

Anders als die Indier stellten sich zunächst die großen griechischen Philosophen zu den Affecten und Leidenschaften. Nach Plato ist das eigentliche und unsterbliche Wesen unserer Seele blos die Vernunft, welche auf die

ewigen Ideen und das Ueberirdische geht, aber im gegenwärtigen Leben sind damit verbunden zwei niedere seelische Regungen. Die eine davon ist das Begehren von sinnlicher Lust, aus welchem Genußsucht, Gewinnsucht und die ähnlichen Leidenschaften hervorgehen können. Diese Regungen müssen daher in stetiger Unterwürfigkeit gehalten werden, daß sie nicht zu jenen Leidenschaften werden; nur die einfachen, mäßigen, zum Bestand des sinnlichen Lebens unentbehrlichen Begehrungen dieses Seelentheils werden zugelassen. Die Unterwerfung dieser niederen Leidenschaften geschieht durch die Vernunft, aber mit einer Beihülfe, die sie in einer anderen seelischen Regung unseres gegenwärtigen Lebens findet. Plato hatte beobachtet, daß in den Griechen und auch in den nordischen Völkern ein natürliches Gefühl für Selbständigkeit und Freiheit sei, welches sich zeige in dem Eifer, sein Recht zu behaupten, und in dem aufbrausenden Unwillen bei widerfahrendem Unrecht. In den Völkern des Ostens vermißten die Griechen dieses Naturell und schrieben dem Fehlen desselben es zu, daß diese sich despotische Regierungen gefallen ließen. An diesen mannhaften Theil der Seele wandte sich Plato: er sollte, der Vernunft gehorsam, die niederen Leidenschaften zügeln und die Mäßigung hervorbringen, in der sie dem Leben nützlich werden, zugleich aber sollte durch diesen Gehorsam der mannhaften Gemüthsrichtung gegen die Vernunft verhütet werden, daß diese Richtung nicht selber in Ehrsucht und Herrschsucht ausarte, was ohne die Leitung der Vernunft leicht geschehen könne. So erhalten wir folgendes Bild einer richtig beschaffnen menschlichen Seele nach Plato: die Vernunft strebt denkend und erkennend

auf zu den ewigen Ideen, zugleich ist sie Königin und Gebieterin über die niederen seelischen Regungen unseres irdischen Daseins; sie behütet den Affect der Selbständigkeit und Freiheit, daß er nicht zu Ehrsucht und Herrschsucht werde, und sie macht ihn zum Verbündeten gegen die noch niedrigeren Regungen sinnlicher Lust und Unlust, diesen Trieben widersetzt sie sich im Verein mit jenen mannhaften Affecten und willigt nur in die einfachen, mäßigen, zum Bestand des sinnlichen Lebens unentbehrlichen Begehrungen dieses Seelentheils. So fein, ja so kunstreich suchte der Grieche alle seelischen Regungen, die er in seinem Volke fand, zu verwerthen. Gegen die völlige Unterdrückung der Leidenschaften, die den Indiern nothwendig schien, sträubte sich die altgriechische Lebensanschauung. So hoch sie Mäßigung hielten, so fehlerhaft schien ihnen Unempfindlichkeit für Genuß, ein indischer Asket würde ihnen nicht einen übermenschlichen, sondern einen untermenschlichen Eindruck gemacht haben.

Noch mehr tritt dieser griechische Zug, alles, was sich von Vermögen im Menschen findet, zu erhalten und irgendwie zu verwerthen, in Aristoteles Lehre über unsern Gegenstand hervor, welche von unvergleichlichem Einfluß auf die späteren Zeiten geworden ist. Unter Leidenschaften versteht Aristoteles sinnliche Begierde, Zorn, Furcht, aufbrausenden Muth, Neid, Freude, Liebe, Haß, Sehnsucht, Eifersucht, Mitleid, kurz alle Veränderungen der Seele, auf welche sinnliches Vergnügen oder Schmerz folgt. Es giebt nun nach ihm eine richtige Weise, wie wir uns gegen diese Zustände verhalten können. Wir müssen das Zuviel und Zuwenig bei ihnen vermeiden

und die richtige Mitte in ihnen finden, was allerdings nur durch Vernunft geschehen kann. Halten wir diese Mitte bei Affecten und Leidenschaften ein, dann verwandeln sie sich geradezu in Tugenden. So kann man sich zuviel fürchten, dann ist man feige, oder zu wenig oder vor gar nichts fürchten, dann ist man verwegen und tollkühn, die richtige Mitte ergiebt die Tugend der Tapferkeit. Giebt man sich dem sinnlichen Vergnügen zuviel hin, so ist man zügellos, giebt man sich ihm gar nicht hin, so ist man unempfindlich im tadelnswerthen Sinne: die richtige Mitte ist Mäßigkeit. Sehr bezeichnend für das Naturell der Griechen ist hierbei die Bemerkung des Aristoteles, der Fehler des Zuwenig beim sinnlichen Vergnügen finde selten statt, weil die Menschen nicht leicht in der Aufopferung desselben zu weit gingen, dieser Fehler habe darum keinen rechten Namen in der griechischen Sprache. — Weiter soll man in Beziehung auf den Affect des Selbstgefühls weder aufgeblasen sein noch kleinmüthig, aber Würde haben. Jähzorn und gar kein Zorn sind beides Fehler, die richtige Mitte nennt Aristoteles schon Sanftmuth. Neid und Schadenfreude sind falsche Regungen des Affects in Beziehung auf Glück und Unglück Anderer, richtig ist, sich zu betrüben über das unverdiente Wohlergehen von Menschen. — Die Tugenden, welche so zum Theil an die Leidenschaften anknüpfen, nennt Aristoteles die Tugenden der Sitten; sie beziehen sich auf das gesellschaftliche Leben der Menschen, das seinen höchsten Ausdruck im Staate findet. Für das Allerhöchste im Menschen hat er sie doch nicht gehalten, sie schienen ihm immerhin in vielen Punkten mit den Leidenschaften verwandt zu sein, d. h. mit den

unfreiwilligen und leidendlichen Veränderungen im Menschen. Das Allerhöchste war ihm die Thätigkeit des denkenden Verstandes in der Betrachtung der Dinge, jedoch als Vorbedingungen der wissenschaftlichen Thätigkeit blieben auch da jene Tugenden der Sitten erforderlich.

Das ist die Art, wie die beiden größten griechischen Denker sich zu den Affecten und Leidenschaften stellten, nicht ausrotten, sondern für das menschliche Leben verwerthen wollten sie sie. Aristoteles Ansicht erinnert dabei an Confucius, aber in beiden Griechen ist auch die indische Grundansicht leise oder lauter mit da, wonach Geist soviel ist wie affectloses und leidenschaftloses Erkennen. Plato und Aristoteles waren sich aber bewußt, daß ihre Denkweise in diesem Punkte für griechisches Naturell zwar möglich, aber keineswegs leicht ausführbar sei für die Masse ihres Volkes. Sie haben sehr streng über diese geurtheilt. Es schienen ihnen die meisten Griechen ihren Affecten und Leidenschaften nach, d. h. blos nach sinnlichen Eindrücken, zu leben. Daher wollten beide, daß der Staat und fortwährend staatliche Erziehung der Bürger das erreiche, was ihren eigenen Worten nach die moralischen Lehren unvermögend seien bei dem großen Haufen zu bewirken. Indeß solche Staaten, wie sie sie wünschten, wurden nicht gegründet, das Individuum blieb überwiegend in dieser Frage auf sich angewiesen, und so war es sehr natürlich, daß die stoische Philosophie einen neuen Versuch machte, ob der Einzelne, auch der gewöhnliche Grieche, nicht rein durch sich selbst die richtige Stellung zu Affecten und Leidenschaften gewinnen könne.

Die Stoiker hielten sich dabei an die Beobachtung, daß bei allen leidenschaftlichen Erregungen immer eine

falsche Schätzung, ein unrichtiges Urtheil mit unterläuft. Wer leidenschaftlich dem Gelde nachgeht, thut dies, weil er meint, Geld sei ein Gut, und so ähnlich bei allen Leidenschaften. Daraus folgerten sie, Leidenschaften entstehen durch falsche Urtheile über Güter und Uebel. Zwar erkannten sie wiederum an, daß durch bloße Belehrung über den zu Grunde liegenden Irrthum die Leidenschaften nicht beseitigt würden, daß der Mensch oft das Bessere klar einsehe und doch das Schlechtere thue, aber sie erklärten sie darum doch für abhängig von der Meinung und Willkür der Menschen, mithin für selbstverschuldet, und das richtige Verhalten gegen sie war: sie schlechthin auszutilgen dadurch, daß man ihnen die Kraft des richtigen Urtheils entgegensetze. Und sie meinten das Austilgen sehr ernsthaft. Keine Furcht, keine Begierde, keine Lust, kein Leid, wie sie mit sinnlicher Erregung den Menschen flüchtig durchzucken oder dauernder durchzittern, soll in ihm sein: der Weise ist affect- und leidenschaftlos. Man würde das aber ganz falsch verstehen, wenn man die Stoiker alles menschlichen Gefühls baar denken wollte; sie verlangen ausdrücklich, daß an Stelle der leidenschaftlichen Begehrungen im Weisen vernünftiges Wollen trete, an Stelle der leidenschaftlichen Lustgefühle vernünftige Freudigkeit, der sinnliche Affect der Furcht müsse in weise Vorsicht umgesetzt werden. Nur für die Unlust oder Bekümmerniß wußten sie keinen vernünftigen Ersatz, diese soll daher schlechthin ausgerottet werden. Mit diesen sittlichen Gesinnungen und durch sie frei von Affecten und Leidenschaften soll dann der Mensch denkend und handelnd im Sinne der göttlichen Weltordnung wirken.

Gewiß konnte diese stoische Auffassung der Affecte und Leidenschaften die ganze Energie einer menschlichen Seele wachrufen, aber es ist wohl nicht unrichtig anzunehmen, daß sie blos für die Naturen paßte und von Erfolg war, deren es manche unter den Griechen und Römern gab und unter uns noch giebt, Naturen, denen es zwar nicht ganz leicht, aber auch nicht überaus schwer fällt, was sie mit ihrem Denken für richtig erkannt haben, auch mit ruhiger Kraft des Willens auszuüben. Wo diese besondere Gabe daher nicht da war, da artete der Stoicismus in Schein und Prunk aus, da wurde er zur pedantischen Grimasse und zu feierlichem Wortschwall ohne den inneren Fonds, wie denn das spätere Alterthum über diese Art von Stoikern oft gespottet hat, aber einen großen Eindruck hat diese Denkweise auf alle folgenden Zeiten immerhin gemacht.

Das untergehende Alterthum bei Griechen und Römern hat sich in der neuplatonischen Philosophie wesentlich der indischen Auffassung bei unserer Frage zugewendet; um so beachtenswerther ist es, daß das Christenthum, soweit es sich mit Philosophie einließ, im Sinne Plato's und Aristoteles entschied. Der große Philosoph der mittelalterlichen Kirche, Thomas von Aquino im 13. Jahrhundert, erklärt sich ausdrücklich gegen die stoische Lehre, daß alle Affecte und Leidenschaften böse seien, und für die aristotelische, daß die Leidenschaften, gemäßigt, gut sind. Ja, gemäßigt tragen sie nach Thomas zur allseitigen moralischen Vollkommenheit des Menschen bei; denn es ist eine größere Vollkommenheit, wenn der Mensch zum Guten nicht blos erregt ist im Willen, sondern auch in der sinnlich her=

vortretenden Weise des Affects, wie es im Psalm heiße: „mein Herz und mein Leib jauchzen zu dem lebendigen Gotte." Aus Affect soll allerdings nichts geschehen, auch die Wohlthätigkeit nicht, sondern aus vernünftiger Einsicht; ist der Wille des Geistes aber so stark, daß er sich auch in sinnlicher Erregtheit mit ausdrückt, oder ruft der Mensch absichtlich einen Affect hervor, um energischer und rascher zu wirken mit dessen Hülfe, so ist beidesmal der, natürlich gemäßigte, Affect ein Zuwachs zur sittlichen Güte der Handlung. — Von den Reformatoren hat Melanchthon den Protestantismus in Zusammenhang mit philosophischer Bildung zu halten versucht. Er erklärt sich heftig gegen die stoische Lehre in unserer Frage, und will eine Auswahl unter den Affecten und leidenschaftlichen Erregungen. Gut sind die, welche mit der richtigen Vernunft und also mit dem Gesetz Gottes stimmen, z. B. Liebe zu Frau und Kindern — die zu den letzteren darf nach Melanchthon glühend sein —, Wohlwollen gegen Menschen, die sich um uns verdient gemacht haben, Mitleid mit Unglücklichen, Zorn bei Beleidigungen. Die vollkommene Tugend ist die, wo der Wille und diese Affecte gleich sehr der Vernunft folgen. Andere Arten von Affecten und leidenschaftlichen Erregungen sind fehlerhaft, streiten mit der Vernunft und dem göttlichen Gesetz, z. B. das Begehren von fremdem Gut, Neid, Schadenfreude.

Einen neuen Versuch in der Werthschätzung der Affecte und Leidenschaften machte ein Franzose, Descartes oder Cartesius, der unter den größten modernen Philosophen der Zeit nach oben ansteht. Er hat von ihnen eine hohe Meinung. Sie beziehen sich nach ihm auf die

Verbindung von Seele und Leib. Wiewohl nämlich die Seele auch im gegenwärtigen Leben ihre Freuden und Güter rein in sich haben kann, so sind doch, wenn man auf den ganzen Menschen sieht, wie er aus Seele und Leib besteht, alle Affecte und Leidenschaften gut, ja so nützlich zu unserem Leben, daß, hätte man ihre Empfindungen nicht, für unsere Seele kein Grund wäre auch nur einen Augenblick mit dem Körper vereint bleiben zu wollen. Und was ist das Große, das uns Affecte und Leidenschaften da leisten? Sie zeigen durch ihre Lust oder Unlust, was dem Leibe nützt oder schadet, und regen die Seele an zu entsprechenden und bleibenden Begehrungen oder auch anderen heilsamen Thätigkeiten. So bewahrt uns der Affect der Traurigkeit in Folge eines körperlichen Schmerzes und der daraus entstehende Haß gegen ihn und die sich daran anschließende Begierde, ihn wegzubringen, alles das bewahrt uns vor vielen Schädlichkeiten. Darum ist Schmerz, Trauer, Haß noch nothwendiger zur Erhaltung unseres Leibes als die sinnliche Lust und was sich von Affecten an dieselbe anschließt. Wer den Affect der Verwunderung nicht hat, bleibt meist unwissend; denn dieser Affect läßt uns beim Seltenen und Außerordentlichen verweilen, so daß er der Anfang für Nachdenken und Wissenschaft wird. Cartesius giebt dabei zu, daß diese Zustände der Seele der Leitung der Vernunft bedürfen, sonst würde der Affect der Verwunderung z. B. zu einem fortwährenden, aber immer blos momentanen Staunen ohne alle Frucht für Nachdenken und Wissenschaft, und er räumt auch ein, daß Affecte und leidenschaftliche Erregungen uns die irdischen Güter und Uebel meist viel größer darstellen,

als sie wirklich sind; darum verlangt er Erfahrung und Vernunft, um hier Gut und Uebel zu unterscheiden und den richtigen Werth festzustellen. Aber er besteht darauf, daß der die Süßigkeiten des irdischen Lebens mehr koste, welcher die leidendlichen Zustände der Seele mehr in sich erregen könne, freilich werde er bei nicht richtigem Gebrauch derselben alles Herbe und Bittere dafür auch mehr erfahren.

So sehr unsere Frage aber auch schon durchgedacht war, es regte sich in ihr doch noch allmählich eine neue Ansicht, neu nicht in dem Sinne, als ob ihre Elemente nicht immer auch dagewesen, wohl aber in dem Sinne neu, daß die Zusammenfassung und Richtung derselben nie so energisch war versucht worden. Diese Ansicht trat nicht auf einmal fertig heraus, sondern sie bereitete sich langsam vor, besonders durch einige Engländer. Man wollte bemerkt haben, daß die Menschen trotz aller kirchlichen und philosophischen Lehren doch ihren Affecten und Leidenschaften folgten, daß viel mehr die Furcht als sonst etwas Staat und Gesellschaft zusammenhalte, daß Laster und Leidenschaften, wie Verschwendung, Ueppigkeit, Ehrgeiz der Einzelnen für die Industrie, Cultur und Größe einer Nation geradezu wohlthätig wirkten. Diese Erwägungen brachte ein Franzose, Helvetius, in ein System; er gedachte dadurch seinem Vaterlande, das — es war kurz vor der Revolution — am Rande des Ruins stand, zu helfen, und so wies er, wohl nicht ohne Rücksicht auf die besondere Erregbarkeit seines Volkes, den Leidenschaften eine Aufgabe zu, die neu war und nicht wenig überraschte. Um etwas Besseres, als bisher geschehen, aus den Menschen und Völkern zu machen,

muß man nach Helvetius die Leidenschaften nicht tödten, nicht bekämpfen, sondern erwecken. Denn die Leidenschaften sind es, welche den Geist befruchten und zu großen Ideen und Thaten erheben; wo sie fehlen, wird der Mensch dumm und faul. Für sie sind aber alle Menschen in gleichem Grade empfänglich; denn ihr Ursprung liegt in der physischen Empfindlichkeit (la sensibilité physique), in dem Trieb zum Vergnügen und der Furcht vor Schmerz, welche alle Menschen auf gleiche Weise in Bewegung und Thätigkeit setzen und dadurch zu Handlungen bestimmen können, welche ihr eigenes Glück und das Glück der Gesellschaft bewirken. Die Leidenschaften sind so die echten Grundlagen von Ehre und Tugend, d. h. eben von Handlungsweisen, durch welche unser eigenes Glück und das Glück der Gesellschaft gleichsehr bewirkt wird. In den Wissenschaften leitet die Ehrbegierde die Seele zu erhabenen Meditationen und läßt sie neue Wahrheiten finden, neue Combinationen versuchen. Die Haufen Goldes in Mexico und Peru, welche die Habsucht der Spanier erweckten, machten, daß diese Wunder von Tapferkeit verrichteten; die Muhammedaner in der Hoffnung auf die üppigen Freuden des Paradieses gehen muthig in den Tod. Was man gesunden Verstand nennt, ist nach Helvetius blos die Folge schwacher Leidenschaften. Darum schafft dieser aber auch nichts, erfindet nichts, ändert nichts, klärt sich nicht auf. In geordneten Zeiten reicht er aus; aber nur durch starke Leidenschaften begeisterte Seelen gründen und verbessern die Verfassungen der Staaten und die gesellschaftlichen Verhältnisse. Freilich sind zu dieser hohen Aufgabe nicht alle Leidenschaften gleichsehr

geschickt; der große Mann ist der, welcher alles dem Ruhme aufopfert.

Diese Werthschätzung der Leidenschaften machte einen tiefen Eindruck, Freund und Feind beschäftigte sich mit ihr. In Deutschland widersetzte sich ihr mit der ganzen Entschiedenheit seines Geistes Kant. Kant brachte vor allem Klarheit in die Begriffe, unterschied fest zwischen Affecten und Leidenschaften, ohne ihre Verwandtschaft zu läugnen. Affect ist, wo das Gefühl einer gegenwärtigen sinnlichen Lust oder Unlust die Ueberlegung nicht aufkommen läßt, Leidenschaft dagegen ist nach ihm die zur bleibenden Neigung gewordene sinnliche Begierde. Der Zorn ist ein Affect, als solcher stürmisch, übereilt, vorübergehend; der Haß ist eine Leidenschaft, als solche sich einwurzelnd, sich Zeit nehmend und über sich brütend. Gemäß dieser festen Unterscheidung ist auch die Beurtheilung beider bei Kant eine verschiedene. Zwar macht auch der Affect nach ihm stets mehr oder weniger blind, aber man kann in der natürlichen Anlage zu ihm sogar eine Weisheit der Natur finden. Die Affecte sollten provisorisch die Zügel führen, bis Vernunft und Ueberlegung die gehörige Stärke erlangt hätten, so z. B. bei der natürlichen Muthigkeit der Jugend. Selbst im gereiften Manne mag die Vernunft einen Affect herbeirufen zur Belebung des vernünftigen Willens. Und so darf man nach Kant zwar nie aus Affect handeln, doch aber, wenn die Ueberlegung als leitend da ist, wohl mit Affect. Dagegen die Leidenschaften verwirft er durchaus, und will nichts davon hören, daß nie etwas Großes in der Welt ohne heftige Leidenschaften sei ausgerichtet worden, und die Vorsehung sie weislich als Triebfedern

in die menschliche Natur gepflanzt habe. Vielmehr macht die Leidenschaft als zur bleibenden Neigung gewordene sinnliche Begierde, möge sie als Freiheitsneigung, als Geschlechtsneigung, als Ehrsucht, Herrschsucht oder Habsucht auftreten, sowohl Glück als wahre Tugend unmöglich. Sie macht das Glück unmöglich. Denn wer das Glück sucht, der darf nicht einer Neigung zu Gefallen alle anderen in Schatten stellen; dies thut aber die Leidenschaft. Der Ehrsüchtige z. B. übersieht, daß er um seiner Ehrsucht willen Gefahr läuft, von Anderen gehaßt und im Umgang geflohen zu werden, oder durch Aufwand zu verarmen. Die Leidenschaften streiten aber auch mit wahrer Tugend; denn sie können sich nicht durchsetzen, ohne daß man die Menschen vielfach behandelt, als wären sie nur da als Mittel für uns, während die Sittlichkeit jeden Menschen als Selbstzweck zu respectiren hat.

Diese Auffassung Kants hat Herbart in einem wesentlichen Punkte ergänzt, indem er darauf hinwies, daß die Leidenschaften keineswegs blos auf die sinnlichen Begierden beschränkt seien, sondern zur Leidenschaft und Leidenschaftlichkeit nichts gehöre, als daß eine Neigung zu Begierden da sei, welche für sich allein wirke, sobald sie aufgeregt werde, während sie um anderer Verhältnisse willen dies nicht sollte. So könne selbst die Vorstellung der Gottheit, der Tugend, des Rechtes, oder sogar ein mathematischer Begriff zur Leidenschaft werden, sobald sie eine vorzügliche Stärke erlangt haben und keine Rücksicht kennen, sei es auf die Freiheit der Ansicht und Entscheidung anderer Menschen im Zusammenleben mit ihnen oder auf das, was etwa von Seiten der

Erfahrung oder anderer Vorstellungen und Begriffe im Wege stehe.

Wir sind mit unserer Aufgabe zu Ende. Denn mehr wollte ich nicht, als in großen Zügen darlegen, wie hervorragende Denker aus verschiedenen Zeiten und Völkern sich zu den Affecten und Leidenschaften gestellt haben. Eins leuchtet aus diesem Ueberblick hervor. Die Menschheit hat von den ältesten Zeiten an die Frage, die sich hier darbot, sehr ernst genommen. Selbst Helvetius ist der Absicht nach hochzuhalten. Er sah Armuth, Unwissenheit und sittliche Verwahrlosung in seinem Vaterlande bei der Lehre von der Niederhaltung der Leidenschaften; so kam er auf den Gedanken: wie, wenn man sie hochhielte und zugleich immer auf die allgemeine Wohlfahrt der Gesellschaft bezöge, — denn dies Letztere ist stets ein wesentliches Stück seines Gedankens gewesen, — und dabei müssen wir uns erinnern, daß die Franzosen bei passion immer etwas zu empfinden scheinen, was uns bei dem Worte fremd ist. Hat doch selbst ein so ernster und moralisch und religiös erhabener Geist, wie Malebranche war, verlangt pour dieu et les sciences une passion aveugle et folle, une passion qui ne garde nulle mesure. — Zwar hat der Ernst, mit dem man überall an unsere Frage gegangen ist, nicht überall zur gleichen Antwort geführt, wenn auch vielleicht Einiges von den Verschiedenheiten hierin mehr in den Worten als in der Sache liegt. Man wird sich darüber nicht wundern. Auch bei uns stellen sich die Einzelnen nach Temperament, Naturell, Erziehung, Erfahrung nicht alle gleich dazu. Wenn wir daher die großen Verschiedenheiten in den geschichtlichen und natür-

lichen Verhältnissen der Menschheit bedenken, so werden wir gern darauf verzichten, völlige Uebereinstimmung in der Beantwortung unserer Frage bei Völkern und Philosophen zu finden, und zufrieden sein mit jenem Zuge des Ernstes, der die Menschheit ehrt, wenn auch der Einzelne unter uns sich mehr von der einen oder anderen Ansicht angesprochen fühlen wird.

II.

Ueber den Begriff der Liebe bei Philosophen verschiedener Zeiten.

Wenn der Romantiker Recht hat mit seiner Behauptung, daß süße Liebe in Tönen denke, denn Gedanken stünden zu ferne, so ist kaum zu erwarten, daß mein Unternehmen ein glückliches sein werde, das Unternehmen, von den Gedanken zu sprechen, welche verschiedene Philosophen verschiedener Zeiten über die Liebe gehabt, die süße Liebe, wie sie die Verbindung zwischen Mann und Frau in der Ehe stiftet nicht nur, sondern auch täglich inniger und reicher macht. Wir alle stehen unbewußt auf Seiten des Romantikers. Von der süßen Liebe wollen wir vom Dichter hören, von dem Dichter in Versen oder in Prosa, dem Lyriker oder dem Romanschriftsteller. Allein ich will es einmal wagen uns bei den Philosophen über diesen zartesten aller Gegenstände in die Schule zu führen. Vielleicht wird sich thatsächlich herausstellen, daß auch hier Götter sind, d. h. daß sich das zarte Wesen der Liebe der Erfassung durch den Gedanken und dem gedankenmäßigen Ausdruck nicht entzieht, ja sogar erst durch ihn ganz und voll ergriffen wird.

Es hat aber so viele Philosophen gegeben, und sie alle haben gelegentlich oder auch ausführlich über die Liebe gehandelt, daß es noth thut, eine weise Auswahl zu treffen und vor allen solche herauszuheben, welche nicht als einzelne Männer mit eigenthümlicher Denkweise dastehen, sondern Eindruck auf Mit- und Nachwelt gemacht haben, so daß sie als Vertreter ganzer Zeitalter und großer Culturepochen gelten können. Ich glaube allen Rücksichten dadurch am meisten gerecht zu werden, daß ich zwei Philosophen aus dem griechischen Alterthum nehme, zwei aus dem christlichen Mittelalter und zwei aus der im engeren Sinne modernen Zeit, aus dem Ende des vorigen und dem Anfang dieses Jahrhunderts. Ueber die Zwischenzeiten kann ich, damit es nicht scheint, als ob da völlige Risse und Klüfte wären, kurze überleitende Andeutungen geben.

Im griechischen Alterthum haben Plato und Aristoteles, die zwei größten Philosophen der griechischen Culturepoche, auch verhältnißmäßig ausführlich über die Liebe gesprochen. Bei Plato bewahrheitet sich noch das angeführte Tieck'sche Wort; er spricht meist von der Liebe zwar nicht in Tönen, aber in dichterischer Darstellungsweise, in Märchen und Mythen, als ob er sich nicht getraute, die lebenswarme Empfindung in die kältere Form des philosophischen Gedankens ohne Verlust zu bannen. Wo er von Liebe spricht, da reißt es ihn fort von der Erde in die viel herrlicheren Regionen des Himmels und der Götter, aus denen nach ihm die menschliche Seele nicht ohne eigene Schuld herabgesunken ist auf ihren gegenwärtigen Wohnplatz. Dort oben aber in ihrem früheren Dasein, da hat sich die Seele genährt am Göttlichen,

d. h. am Schönen, Weisen und Guten. Wenn sie nun hienieden beim Anblick irdischer Schönheit sich erinnert an die einst geschaute himmlische Schönheit, dann wird sie wie von göttlicher Begeisterung ergriffen, von einem heiligen Wahnsinn, der ihr einen Schwung giebt und sie gleichsam befiedert dazu, sich wieder zu erheben zu ihrem edlen Ausgangsorte. Daß es aber gerade die Schönheit ist, wodurch die Seele über sich selbst erhoben wird zur Wiederahnung höheren Daseins, das kommt daher, weil die Schönheit die glänzendste aller Ideen ist, glänzender als Weisheit und Güte. Durch den Anblick, das Gespräch und den Umgang mit dem Geliebten, der unsere Seele so entzückt hat, werden dann die höheren geistigen Triebe immer mehr hervorgelockt, nicht nur im Liebenden, sondern auch in dem von Gegenliebe ergriffenen Geliebten, und wenn beide von der Schönheit aus alle anderen Erinnerungen an das höhere Dasein in sich ausbilden zur Tugend und Weisheit, so ist das die ächte, die philosophische, d. h. wörtlich die Weisheit suchende Liebe. Solche Liebende führen schon hienieden ein seliges und einträchtiges Leben, siegen über alles, was schlecht in ihnen ist, und befreien das in ihnen Vortreffliche. Sterben sie, so haben sie schön in einem der drei Kampfgänge gesiegt, die zu bestehen dem Menschen verhängt ist, damit er wieder zu jenem Gute eingehe, welches so groß ist, daß ein größeres weder menschliche Ueberlegung noch göttliche Begeisterung verschaffen kann. In einem anderen Zusammenhang nennt Plato darum die Liebe ein höheres Mittelwesen zwischen Gott und der Welt, sie steht zwischen diesen beiden mitten inne, damit das Ganze in sich selbst verbunden sei. Dieser Dämon der Liebe

hat zur Mutter die Armuth, zum Vater den Gott der Anschläge und Hülfsmittel. Von der Mutter hat er, daß er immer arm und bedürftig ist und Verlangen trägt nach Schönheit, vom Vater, daß er so keck und unternehmend auftritt und voller Listen und Ränke steckt. Zu dem Schönen aber, was die Liebe begehrt, gehört auch alle Weisheit und Tugend; denn die sind Theile des Schönen. Im Erlangen des Schönen und Guten hat die Liebe ihr Glück, sie geht darauf, daß man selbst das Gute immer haben will, und sie will das Schöne und Gute immer mehr ausgestalten und herausarbeiten. Wo daher ein solcher Diener der Liebe Schönheit des Leibes und der Seele findet, da freut er sich vorzüglich, und in innigem Umgang kommt er in Erkenntniß der Schönheit von Stufe zu Stufe, bis er dazu gelangt, in seinem Geiste die höchste Schönheit zu schauen, welche nicht mehr irdisch, welche himmlisch ist. Wer dazu gelangt ist, der erzeugt und zieht auf wahre Tugend, er wird geliebt von den Göttern und unsterblich.

Wer wollte verkennen, daß in diesen halb märchenhaften Beschreibungen eine unendlich tiefe Auffassung der Liebe vorliegt, von der uns viele Züge überaus ansprechen. Aber jetzt kommt die Kehrseite, welche uns mit Staunen und unangenehmer Verwunderung erfüllt. All diese hohe Liebe, welche die durch sie Verbundenen zu den Göttern zurückführt, sie findet sich nicht im Verhältniß von Mann und Frau, sie ist eigenthümlich dem Verhältniß von Mann zu Mann. Die Griechen kennen in diesem Verhältniß nicht blos Freundschaft, sondern Liebe, romantische, schwärmerische Liebe mit allem Guten und Verkehrten, was sich an solche anschließen kann.

Plato erklärt ausdrücklich, daß diese Liebe des älteren Mannes zu dem jüngeren eine weit innigere Gemeinschaft und festere Freundschaft zur Folge habe, als die eheliche es sei. Woher das? warum war dem Griechen seine Frau nur die Mutter seiner Kinder und die geehrte Vorsteherin der Sklaven und Sklavinnen, die Gehülfin und Genossin in der Verwaltung des Hauswesens? Die Antwort ist: weil sie die männlichen Tugenden für die einzigen eigentlichen Tugenden hielten, weil sie nicht erkannt hatten, daß in der Frau eine eigenthümliche Gestaltung derselben Seiten menschlichen Lebens ist, die auch im Manne sind, so daß erst im Zusammenleben von Mann und Frau der ganze Mensch auch im geistigen Sinne in uns herausgebildet wird. Plato ist für diesen Mangel der griechischen Denkweise sehr lehrreich. Die Frauen sind ihm entweder sittlich geringer als der Mann, — daher sagt er an einer Stelle, die Männer, welche erbärmlich und ungerecht gelebt hätten, würden bei einem zweiten Leben als Frauen geboren — oder sie haben nach ihm dieselben Eigenschaften wie die Männer, nur sind sie im Weibe schwächer. Bei beiden Ansichten, was konnte der Mann von dem geistigen Umgang mit der Frau erwarten? Aber der Trieb nach geistiger Gemeinschaft in der Liebe war da, er legte sich darum in die Freundschaft, da man in der Ehe etwas derart von vornherein gar nicht erwartete. Plato's Philosophie zeigt so den hohen Sinn und das volle Verständniß für Liebe, aber sie ist dabei völlig beherrscht von der gewöhnlichen Auffassung des griechischen Lebens, von dem Vorurtheil, welches nur zu herrschen brauchte, um Wahrheit zu werden. Denn wenn man die Frauen und

den geistigen Verkehr mit ihnen liegen ließ, war es dann ein Wunder, daß sie bald so wurden, daß man im Zusammensein mit ihnen für Geist und Herz wenig fand? Man würde sich indeß irren, wenn man glaubte, das Leben habe nicht Vieles an diesen harten Theorien geändert. Ja, ich scheue mich nicht es auszusprechen, in der verrufenen späteren griechischen Komödie und in den noch späteren und noch mehr verrufenen griechischen Romanen oder sogenannten Liebesschriftstellern ist das Verhältniß von Mann und Frau innerhalb gewisser Schranken ein anderes. Da ist die Liebe zwar griechisch, d. h. überwiegend Schwärmerei für die gegenseitige Schönheit, aber aus dieser entwickelt sich eine so treue, starke Zuneigung und Anhänglichkeit, daß in Noth und Tod zusammenzugehören und in diesem Zusammenleben das höchste Glück zu haben der Leitstern von beider Thun und Lassen ist; Gefühl und Herz ist da, ähnlich wie in unseren Volksliedern von der Liebe.

Im vorhin dargelegten Sinne hat Plato sich über die Liebe erklärt. Wie wird sich Aristoteles zu ihr verhalten, von dem man zu rühmen pflegt, daß er zwar nicht so hoch fliege, wie Plato, dafür aber die thatsächlichen Verhältnisse in ihrem Gehalte richtiger schätze und vorsichtiger abwäge. Aristoteles hat das Verhältniß von Mann und Frau in der Ehe öfter besprochen. Er stellt es unter den allgemeinen Begriff der Freundschaft. Der Begriff der Freundschaft nach Aristoteles ist: wechselseitiges Wohlwollen mit dem Bewußtsein um diese Wechselseitigkeit. Es giebt aber näher drei Arten der Freundschaft; man kann einander lieben, d. h. Freund sein um des Guten oder des Angenehmen oder des

Nützlichen willen. Die Freundschaften um des Nutzens oder der Annehmlichkeit willen gehen streng genommen nicht auf die Person des Freundes als solche, sondern auf das Nützliche oder Angenehme, was sie gerade für uns hat. Diese Freundschaften sind daher leicht vergänglich; sie hören auf, sobald der Freund den Nutzen oder die Annehmlichkeit nicht mehr für uns hat. Darum ist die Freundschaft der Jugend so hinfällig; denn die Jugend jagt meist dem Angenehmen nach. Auch die Liebe um der Schönheit willen ist eine solche Freundschaft, die auf dem Angenehmen beruht. Vollkommen ist allein die Freundschaft unter Guten und an Tugend einander Gleichen. Da liebt man die Person, denn die ist da eins mit der Tugend. Solche Freundschaft ist, wie die Tugend selber, dauerhaft, sie ist auch wahrhaft nutzbringend und angenehm. Ohne solche Freundschaft giebt es kein glückliches Leben, in ihr leben die Freunde fort und fort zusammen mit dem, was dem Menschen am eigensten ist, mit dem Geiste. Vollkommene Freundschaft ist aber selten, sie braucht längeren Umgang, sich zu bilden. Das sind die Aufstellungen des Aristoteles über vollkommene Freundschaft; werden sie Anwendung finden auf das Verhältniß von Mann und Frau? Nach Aristoteles nicht; denn diese Aufstellungen gelten blos von der Freundschaft unter *Gleichen*. Es giebt aber nach ihm auch Freundschaften unter Ungleichen, Freundschaften mit einem Uebergewicht des einen von beiden Theilen. Zu diesen ungleichen Freundschaften gehört das Verhältniß von Vater und Sohn, von Mann und Frau, überhaupt von jedem Herrschenden zu dem Beherrschten. Die oberste Regel bei den ungleichen Freundschaften ist,

daß der bessere und nützlichere Theil mehr geliebt werden muß; die Liebe muß dem Werth entsprechen, das ergiebt die richtige Ausgleichung. In der Ehe ist aber der Mann der bessere Theil. Die Ehe ist ein aristokratisches Verhältniß, der Mann regiert und weist der Frau zu von Geschäften, was ihr nach ihren Eigenschaften passend ist. Zwischen Mann und Frau herrscht dabei von Natur Freundschaft; denn von Natur ist der Mensch ein Wesen, welches eine Familie stiftet. Mann und Frau sind zusammengehalten nicht blos durch die gemeinschaftlichen Kinder, sondern auch durch die Theilung der Aufgaben des Hauses zwischen beide; sie stehen einander bei und verschmelzen ihr Eigenthum in Eins. Daher ist Nutzen und Annehmlichkeit in der Freundschaft von Mann und Frau, ja es kann auch eine Freundschaft um der Tugend willen unter ihnen sein, wenn sie ordentlich sind, denn jedes hat seine besondere Tugend und sie können sich daran wechselseitig freuen.

Nach allem diesem ist die Ehe nach Aristoteles nicht die höchste Freundschaft, denn die ist nur unter Gleichen, die Ehe aber ist ein Verhältniß mit einem Uebergewicht auf Seiten des Mannes. Von wahrhafter geistiger und sittlicher Gleichstellung zwischen Mann und Frau ist nicht die Rede. Aristoteles hat das auch philosophisch zu erklären versucht. Nach ihm ist alles Weibliche nicht ein Eigenthümliches gegenüber von dem Männlichen, sondern ein verfehltes, ein verkrüppeltes und verstümmeltes Männliche. Wie sollte man also Herz, Gemüth und Geist bei den Frauen ausbilden, da diese durchweg geringer stehen in all diesem als die Männer? Aristoteles entwickelt einmal präcis seine Ansicht vom Charakter des weiblichen

Geschlechts. Die denkwürdige Stelle stehet im 9. Buch seiner Beschreibungen der lebenden Wesen, der kurzweg sogenannten Thiergeschichte, gleich im 1. Kapitel, wo er von den seelischen Eigenschaften der Thierwelt, den Menschen mit eingeschlossen, handelt. Er findet das weibliche Geschlecht bei den Thieren schon weichlicher und bösartiger, weniger offen und kecker, aber auch sorgsamer für die Ernährung der Jungen. Bei den Menschen treten diese Züge noch klarer heraus. Die Frauen sind mitleidiger und weinen leicht, sie sind neidischer und mehr tadelsüchtig, sie sind zank- und streitsüchtiger; sie sind aber auch eher muthlos und hoffnungslos als der Mann, und rücksichtsloser und lügenhafter, und sie hintergehen mehr und behalten besser (d. h. wohl: tragen eher nach), ferner sind sie wachsamer und bedenklicher im Handeln und überhaupt weniger beweglich und fester als der Mann, und im Essen mäßiger. Der Mann aber ist bereiter zu Hülfeleistungen und tapferer als die Frau. — So glaubte der große Philosoph die griechischen Frauen und überhaupt die Frauen zu kennen als von Natur beschaffen. Es kam ihm nicht in den Sinn, daß viele dieser Eigenschaften solche sind, wie sie sich bei einer unterdrückten Menschheit regelmäßig erzeugen. Für uns unterliegt es keinem Zweifel, daß viele Züge dieser Schilderung ebenso viele Vorwürfe sind gegen die griechische Behandlung der Frauen. Auch die Sklaven haben nach diesen Alten keine eigentliche Tugend und sind ihrer von Natur nicht fähig, gleichwohl sind dieselben Völker, aus denen sie zum Theil ihre Sklaven nahmen, später die Träger der Civilisation geworden. Warum? weil sie einer freien menschlichen Entwicklung zugeführt wurden. Nicht die

Hälfte der Tugend, wie Homer meint, raubt Sklaverei und Unterdrückung dem Menschen, sondern fast alle. Wie sollte auch vollkommene Freundschaft zwischen Mann und Frau bestehen, da die Verbindung beider nicht aus ihr entstand? Zur vollkommenen Freundschaft gehört nach Aristoteles Zeit und Verkehr mit einander, aber die Ehen wurden geschlossen ohne solchen vorhergehenden Umgang. Sie sollen überdies nach Aristoteles eingegangen werden bei Mädchen mit etwa 18, beim Manne mit etwa 37 Jahren. Da mußte natürlich die Frau dem Manne geistig erscheinen, wie eine Tochter, und das Herz des Mannes mußte bis dahin längst einen Bund der Freundschaft anderweitig geschlossen haben, der Mann mußte auch geistig so fertig sein, daß für einen bildenden Einfluß der Frau auf ihn kaum ein Fleckchen mehr übrig war.

Man denke nicht, daß alles das bei den Römern anders war. Bei ihnen wurde die Frau hochgeehrt, man machte auf der Straße einer Matrone ehrerbietig Platz, aber selbst der gemüthvolle Cicero stellt über die Ehe und die weitere Familiengemeinschaft als die allervorzüglichste und festeste, wenn gute Männer von verwandtem Charakter durch vertrauten Umgang verbunden sind, d. h. die Ehe tritt zurück gegen die Männerfreundschaft.

Wir gehen von den Zeiten des Plato und Aristoteles und Cicero in einem großen Schritt fort zu den zwei hervorragendsten Philosophen des christlichen Mittelalters, welche beide im 13. Jahrhundert gelebt haben, zu Thomas von Aquino und Duns Scotus. Mehr als 1500 Jahre liegen zwischen ihnen und den beiden griechischen Weltweisen. Unterdessen hatte sich vieles er-

eignet, was einem höheren Verständniß der Liebe zwischen Mann und Frau förderlich sein konnte. Man hatte das Christenthum; man hatte durch dieses aus dem Alten Testament das tiefsinnige Wort: es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei, ich will ihm eine Gehülfin machen, die um ihn sei, und das andere: es wird ein Mann Vater und Mutter verlassen und an seinem Weibe hangen. Man hatte aus dem Neuen Testament die Stelle, wo die Freude des Bräutigams, der die Braut heimführt, zum Sinnbild der höchsten Freude gemacht wird, und die andere, wo das Verhältniß von Mann und Weib in der Ehe gleichgestellt wird dem Verhältniß Christi zu seiner Kirche. Man hatte im 13. Jahrhundert noch mehr. Das Christenthum und die geistige Entwicklung war an die im weiteren Sinne germanischen Völker übergegangen, die Germanen aber haben bei ihrem Erscheinen in der Geschichte noch als Barbaren bereits eine höhere Vorstellung von der Frau. Sie stellten die Frau dem Manne nicht nur gleich, sie verehrten auch etwas Heiliges und Ahnungsvolles in ihr, sie verschmähten Rathschläge und Entscheidungen derselben nicht. Es schwebte ihnen dabei die Eigenthümlichkeit des weiblichen Geistes vor, die wir alle wohl kennen und als natürliches Gefühl für das Rechte und Schickliche bezeichnen. Wie werden nach alle dem die großen Philosophen des Mittelalters von der Liebe zwischen Mann und Frau reden?

Thomas von Aquino, weil der Zeit nach vorausgehend, muß zuerst gehört werden. Seine allgemeine Lehre von der Liebe würde man aber vergeblich bei der Ehe suchen, man muß sie bei der Lehre von Gott suchen; denn Gott ist die Liebe. In der Liebe liegt es nach

Thomas, das Wohl des Geliebten zu wollen um des Geliebten willen; in der Liebe richtet sich das Herz des Einen auf den Anderen, als wäre er eins mit uns; die Liebe hat eine einigende Kraft, sie bewegt zu einander hin. Gott selbst ist Liebe und will geliebt werden; der Mensch, das ist sein höchstes Ziel, soll Gott in Liebe anhangen. Durch die Liebe zu Gott als dem höchsten Gut wird er dann selber besser, denn in Liebe thun wir das Gute mit Festigkeit und mit Freuden. Wird Thomas von diesem Begriff der Liebe etwas auf das Verhältniß von Mann und Frau übertragen? Ja, aber mit einer gewissen Aengstlichkeit. Er möchte keine leidenschaftliche Liebe hier haben, die vergehe zu leicht. Er sieht es wie eine Art Vorwurf an, wenn jemand seine eigene Frau glühend liebt, die große Innigkeit der Liebe scheint ihm bedenklich. Es waltet die Furcht, daß die irdische Liebe der Liebe zu Gott könne Abbruch thun. Daher war der ehelose Stand, welcher sich ganz dem Gebet und den frommen Betrachtungen widmete, der Stand der Nonnen und Mönche, im Mittelalter der sittlich höhere im Vergleich mit der Ehe; das Mönchthum war mehr als menschlich, es hatte bereits Aehnlichkeit mit den Engeln. Aber kann die Liebe zur Frau dem Manne geistig nichts geben? Kaum nach Thomas. Nach ihm hat der Mann eine vollkommnere Vernunft und kräftigere Tugend; daher ist die Frau dem Manne von Natur unterworfen als ihrem Leiter. Der Mann kann den Leidenschaften besser widerstehen, die Frauen sind leichter von ihnen hingenommen; doch sind die Seelen beider an sich gleich. Zuweilen finden sich auch Frauen, welche begabter sind als viele Männer. Eine Tugend rühmt Thomas der Frau nach als ihr

eigenthümlich, die Sittsamkeit und Schamhaftigkeit. Nichtsdestoweniger ging Thomas über Aristoteles hinaus, so sehr er für gewöhnlich dessen Formeln beibehielt. Er zählte die Liebe in der Ehe noch zur Freundschaft, aber er verlangte, daß sie eine auf völlige Gleichheit gegründete Freundschaft sei, und lehrte, die Freundschaft zwischen Mann und Weib sei die größte. Weiter machte man die Ehe unlösbar, aber diese Unauflöslichkeit der Ehe gründete man nicht auf den Begriff der Liebe als einem völligen und ganzen, also auch lebenslänglichen Zusammengehörenwollen, sondern darauf, daß die Ehe ein Geheimniß, ein Sacrament sei, versinnbildlichend die Verbindung Christi mit der Kirche; wie die Verbindung Christi mit der Kirche untrennbar sei, so müsse es auch die Ehe als deren Sinnbild sein. Man hielt sich dabei blos an die Form. Wenn nachweisbar Liebe und Freundschaft zwischen den Gatten geschwunden war so sehr, daß die Kirche selbst sich entschließen mußte, was innerlich nicht mehr eins war, auch äußerlich im Leben auseinanderzuthun, so galt es doch immer noch als Ehe, war ein unauflösliches Band und bedeutete immer noch die Gemeinschaft Christi mit der Kirche. Ueber diese äußerliche Auslegung der Bibelstelle kam man nicht hinaus. Ein höheres Verständniß zeigt sich aber wieder darin, daß die Freiwilligkeit, die freie Einwilligung von Mann und Frau zur Ehe ausdrücklich gefordert wird, so sehr gefordert wird, daß die Ehe sogar ohne und gegen den Willen der Eltern kann eingegangen werden. Die Tochter ist keine Sklavin, der Sohn kein Sklave, daß die Eltern zwingen dürften; eben weil die Ehe unauflöslich ist, muß sie mit freiem Willen eingegangen werden. Aber sonderbarer Weise

meint Thomas, mit zurückgelegtem siebenten Lebensjahre könne man sich gültig verloben, da habe man dazu die nöthige Vernunft, mit sieben Jahren schicke man ja auch die Kinder zur Schule. Mit 12 Jahren können sich die Mädchen, mit 14 die Knaben verheirathen; denn mit diesem Alter haben sie den Gebrauch ihrer vollen Ueberlegung. Auf der Ehe ruht endlich nach Thomas ein besonderer Segen, natürlich nur auf einer christlichen und von der Kirche gebilligten. Worin diese Gnade besteht, giebt er wenig an; was er sagt, läuft darauf hinaus, daß die Ehe ein Gut ist, weil sie Schlimmeres verhütet.

Der zweite größte Philosoph des Mittelalters, gegen Ende des 13. Jahrhunderts, ist Johannes Duns Scotus. In vielen anderen Punkten ein Gegner des Thomas, stimmt er über die Ehe im Wesentlichen mit ihm überein, nur lockert er manches nach seiner Art. Unsere höchste Liebe gilt Gott als dem höchsten Gut, dem unendlichen Sein. Diese vollkommene Liebe bringt es mit sich, daß wir wünschen, der Gegenstand unserer Liebe werde allgemein geliebt; diese reine Liebe verträgt keine Ausschließung Anderer. Unsere menschliche Liebe dagegen ist gemischt aus der reinen und der begehrenden, in ihr wollen wir dem Geliebten wohl und uns, wir wollen ihn besitzen mit Ausschluß Anderer. Unsere menschliche Liebe ist so zugleich Liebe aus dem Begehren eines Vortheils, sie ist nicht die reine Liebe, wie wir sie zu Gott haben, sondern ist moralische, d. h. blos menschliche Liebe. Aber auch unter Menschen besteht der Adel der Liebe darin, daß wir dem Freunde zu oberst und an sich das Gute wollen; daß wir einträchtig zusammenwirken und empfinden, ist

blos als Folge in unserer Liebe. Duns hat so einen Anflug von Idealem für die Ehe; denn die ist ihm, wie dem Thomas, die höchste Freundschaft. Er fordert gleich jenem freie Wahl, ferner Bekanntschaft derer mit einander, welche die Ehe eingehen; dabei ist ihm aber auch die Frau schwächer an Geist als der Mann und wandelbarer von Affect. Wie gering im Ganzen sein Einblick in das Wesen der Ehe ist, beweist nichts besser, als daß er meint, nach bloßem Naturrecht könne ein Mann auch mehrere Frauen haben, und könne die Ehe auch blos auf ein Jahr, auf einen Monat, auf einen Tag geschlossen werden, aber freilich sei es dem Naturgesetz viel angemessener, daß sie auf Lebenszeit und nur zwischen zweien bestehe, und vor allem Gott, der höchste Gesetzgeber, habe es so befohlen. Die Unauflöslichkeit der Ehe leitet er her wie Thomas; die moralische Güte der Ehegatten ist nach ihm bei der Ehe unwesentlich. Daneben aber spricht er es nicht selten aus, daß das wahre unauflösliche Band die gegenseitige Liebe sei. Ja, er hält das eheliche Leben für schwerer als das Mönchsleben; denn im Orden dienten 100 Einem, in der Ehe hätten blos zwei alles Ungemach zeitlebens mit einander zu tragen, dazu helfe die gegenseitige Liebe viel. Er hat sogar Sinn für Leidenschaft in der Liebe. Wenn Einer aus leidenschaftlicher Liebe zur Geliebten sagt, ich bringe mich um, wenn du mich nicht heirathest, und sie willigt ein, es zu thun, um ihn vor der Sünde des Selbstmordes zu bewahren, so kann man nach Duns diese Einwilligung nicht als erzwungen und ungültig ansehen, im Gegentheil das sei nicht blos gültig, sondern auch eine sehr verdienstliche Handlung, ein überverdienstliches Werk, weil die Frau sich dahin-

gegeben habe, um den Mann vor einer schweren Verschuldung zu bewahren.

So war die Theorie im Mittelalter über Liebe und Ehe. Wie gestaltete sich die Praxis? diese fühlte sich nicht befriedigt von der Theorie. Die Theorie hatte be Gott den Begriff der Liebe überhaupt entwickelt; nach diesem Begriff war die Liebe begeisterte Hingabe an ein beseligendes Gut, eine Hingabe, durch die wir selber besser werden, bei der Ehe war von Liebe in diesem Sinne nie die Rede. Was that da die Praxis der höheren Stände, folgend zugleich der altgermanischen Verehrung eines Geistigen in den Frauen? Man liebte in der Ehe nach dem Schulbegriff, und die andere Liebe hatte man daneben. Ich meine die vielgepriesene romantische Frauenliebe des ritterlichen Standes. Diese romantische Frauenliebe bezog sich meist nicht auf die eigene Frau, auch nicht auf die künftige, sie ging neben der Liebe zur eigenen Frau her, ihr Gegenstand war gewöhnlich die Frau irgend eines anderen Ritters. Für diese schwärmte man, ohne ihren Namen zu nennen, für sie zog man aus zu ritterlichen Thaten, im Gedanken an sie ertrug man Beschwerden und Kämpfe, ihr Bild im Herzen begeisterte die Seele zu kühnen Thaten. Diese Trennung der ruhigeren und der schwärmerischen Liebe, an sich ungesund, wurde begreiflicherweise ein Weg nicht zur Tugend, sie entfremdete die Gedanken des Mannes von der eigenen Frau und führte zur Störung fremden Familienbandes. Sie ist eine Schattenseite des Mittelalters.

Man würde sich täuschen, wenn man meinte, durch die Reformation sei die mittelalterlich-aristotelische Ansicht von der Ehe wesentlich umgeändert worden. Nur in

zwei Punkten geschah ein Fortschritt. Man erlaubte die völlige Scheidung mit Wiederverheirathung des unschuldigen Theils. Die Ehe sollte durch Liebe und Treue ein Bild der Vereinigung Christi mit der Kirche sein; wo Liebe und Treue weg sind, da ist sie kein Bild dieser Vereinigung mehr, da kann sie völlig gelöst werden. Der andere Punkt ist allgemeiner Art. Die Ehe und alles menschliche Thun, wie es Gott ausdrücklich geboten hat, werden von den Reformatoren als wohlverträglich mit der Liebe zu Gott gefaßt, ja als die einzige echte Bewährung unserer Gottesliebe angesehen. In allem Uebrigen erhebt sich unsere protestantische Dogmatik nicht über die mittelalterliche Scholastik; auch die Philosophie thut es, ganz vereinzelte Aeußerungen abgerechnet, nicht bis auf Fichte und Schleiermacher.

Einen großen Fortschritt in dem Verständniß der Liebe zwischen Mann und Frau hat zunächst Fichte gemacht, obwohl ihm die Liebe mehr in der Frau als im Manne ihre ursprüngliche Stätte zu haben schien. Liebe ist es nach Fichte, wenn man um des Anderen willen, nicht zufolge bewußter Ueberlegung, sondern zufolge eines natürlichen Gefühls, sich, seine Freiheit, seine ganze Person hingiebt. Das Sittengesetz fordert, daß man sich im Anderen vergesse, die Liebe giebt ohne Gebot sich selbst hin für den Anderen. Liebe ist daher der innigste Vereinigungspunkt von Natur und Vernunft, in ihr allein greift die Natur in die Vernunft ein, sie ist das Vortrefflichste unter allem Natürlichen. Diese Liebe als das edelste aller Gefühle ist aber nach Fichte nur dem Weibe angeboren, ihr ist es Bedürfniß, zu lieben und geliebt zu werden. In dem Manne ist diese Liebe nicht ursprüng-

lich, sondern mitgetheilt, abgeleitet, erst durch Verbindung mit einem liebenden Weibe entwickelt. Das liebende Weib hat aufgehört das Leben eines Individuums zu führen, es ist ein Theil eines anderen Lebens geworden; dem gegenüber äußert sich die sittliche Natur des Mannes als Großmuth, d. h. dadurch, daß er ihr das Opfer, das sie ihm bringt, zurückgiebt, daß er ihr ganz angehört, wie sie ihm. Daraus entsteht die Zartheit der Empfindung und des Verhältnisses. Jeder Theil will seine Persönlichkeit aufgeben, damit die des anderen allein herrsche, nur in der Zufriedenheit des anderen findet jedes die seinige, die Umtauschung der Herzen und Willen wird vollkommen. Der sittliche Gewinn ist ein wechselseitiger: nur in der Verbindung mit einem liebenden Weibe öffnet das männliche Herz sich der Liebe, der sich unbefangen hingebenden und im Gegenstand verlorenen Liebe, nur in der ehelichen Verbindung lernt das Weib Großmuth, Aufopferung mit Bewußtsein und nach Begriffen; so wird die Verbindung mit jedem Tage inniger. In dieser Verbindung beider Geschlechter, also in der Realisation des ganzen Menschen, aber auch nur in ihr, findet sich ein äußerer Antrieb zur Tugend; es giebt keine sittliche Erziehung der Menschheit außer von diesem Punkte aus. Erst in der Ehe entwickeln sich alle Anlagen des erwachsenen Menschen. Solche Seiten sind: die hingebende Liebe des Weibes, die alles für seine Gesellin aufopfernde Großmuth des Mannes; die Nothwendigkeit, achtungswürdig zu sein, wenn man es nicht um sein selbst willen wollte, um des Gatten willen; die wahre Freundschaft, Freundschaft ist nur in der Ehe möglich, da aber erfolgt sie nothwendig; das ursprüng-

liche Bestreben des Menschen ist egoistisch, in der Ehe leitet ihn selbst die Natur sich im anderen zu vergessen. Wie das sittliche Leben von Mann und Frau eine Bereicherung, eine wechselseitige, durch die Ehe erhält, so ist auch die Geistesart beider von Anfang eine verschiedene, jedem eigenthümliche. Der Mann bringt nach Fichte alles, was in ihm und für ihn ist, auf deutliche Begriffe und findet es nur durch Raisonnement; die Frau hat ein natürliches Unterscheidungsgefühl für das Wahre, Schickliche und Gute; wenn sie es von außen bekommt, so kann sie durch das bloße Gefühl ohne deutliche Einsicht in die Gründe ihres Urtheils leicht beurtheilen, ob es wahr und gut sei oder nicht. Der Mann muß sich erst vernünftig machen, die Frau ist von Natur vernünftig, ihr ganzes Gefühlssystem ist vernünftig und gleichsam auf die Vernunft berechnet. — Weil Liebe der Grund der Ehe ist, will Fichte, daß kein Mädchen von ihren Eltern zur Ehe gezwungen oder auch nur gegen ihren Willen überredet werden darf. Der Staat soll nach ihm die Freiheit der Entschließung des weiblichen Geschlechtes hierin mit seiner ganzen Macht schützen. Beim Manne darf natürlich auch kein eigentlicher Zwang angewendet werden; wird er aber überredet, so hat dies weniger zu bedeuten, denn bei ihm geht die eigentliche Liebe ohnedies der Ehe nicht vorher, sondern wird erst durch dieselbe erzeugt.

Dieser Punkt, daß die Liebe nach Fichte mehr in der Frau ist, daß der Mann ohne gleiche Empfindung in die Ehe treten kann, war es, an welchen Schleiermacher, der letzte von den großen Philosophen der Neuzeit, die wir über Liebe befragen wollen, corrigirend angeknüpft

hat. Er fragt, was bei Fichte die Wahl des Mannes beim Eingehen der Ehe leiten solle, warum sich der Mann gerade zu dieser und keiner anderen Frau entschließe; denn ohne einen Grund oder mit blos äußeren Rücksichten eine Wahl treffen ist gegen den Ernst des Verhältnisses. Schleiermacher bringt hier seine Lehre von der Individualität zur Anwendung. Liebe setzt Vereinzelung voraus; wo jeder ein Einzelnes für sich ist, da ist die Liebe das Herausgehen der Einzelnen auf andere Einzelne. Die eheliche Liebe ist freie Liebe, frei im Unterschied von der gebundenen, d. h. der nach dem Sittengesetz Allen zu erweisenden Liebe. Daß sie aber von diesem Einzelnen gerade auf diese Einzelne geht, das beruht auf Wahlanziehung. Den ganzen Hergang denkt sich Schleiermacher folgendermaßen. Das Sittliche ist nicht in der Persönlichkeit als einzelner vollendet, nur in der Gemeinschaft kann es werden. Darum ist auch die Persönlichkeit nicht für sich gegeben, sondern in einer Bestimmtheit, welche auf eine Ergänzung durch andere hinweist. Zunächst ist diese Unfertigkeit des Einzelnen ersichtlich in dem Unterschied der Geschlechter. Dieser Unterschied geht durch die ganze geistige Seite von Mann und Frau hindurch. Die Frau gestaltet gern alles nach ihrer Eigenthümlichkeit, sie hat ihren besonderen Geschmack; der Mann gestaltet mehr alles, was er macht, so, wie es von allen gemacht wird. Die Frau verfährt in anderen Dingen mehr nach Sitte, bei denen der Mann eher über Sitte hinausgeht. Im Wissen verhält sich die Frau mehr aufnehmend als fortbildend; der Mann hat den Trieb mehr zu letzterem. Gefühl ist mehr weiblich, Phantasie mehr männlich; in Kunst und Religion ist das Aneignen mehr weiblich, das

Erfinden mehr männlich. — Mit dem Uebergang aus der Kindheit in das Jugendalter bildet jedes Geschlecht seine Eigenthümlichkeit schärfer und bestimmter aus, dadurch wird jedes zunächst dem anderen auch von geistiger Seite fremder. Aber gerade durch diese Entfremdung wird das Gefühl für die Eigenthümlichkeit des anderen Geschlechts um so stärker und geht aus in ein Verlangen, diese Einseitigkeiten im Zusammenleben zu ergänzen. In der Ehe löschen sich die Einseitigkeiten des Charakters im Zusammenleben aus; je mehr da der Sinn für die entgegengesetzte Eigenthümlichkeit sich entwickelt, desto vollkommener ist die Ehe. Vor der Ehe fehlt z. B. dem Manne mehr der Trieb auf das eigenthümliche Gestalten, so in Bezug auf seine persönliche Erscheinung, und wo er ausgeprägt erscheint, gilt er als weibisch; in der Ehe wird dieser Trieb, mehr ausgehend von der Frau, ein wahrhaft gemeinschaftliches Handeln, welches sich in der ganzen Lebensweise ausdrückt. Vor der Ehe fehlt der Frau der Trieb auf die Rechtssphäre; es wird ihr alles aus einem Besitz ein Ausdruck ihrer Eigenthümlichkeit, weshalb sie allem, wenn auch nur äußerlich, Schönheit als Schmuck anhängen. In der Ehe geht ihr der Sinn für Besitz und Erwerb auf durch den Sinn für den Mann. Wo die Individualität, die geistige Eigenthümlichkeit ausgebildet ist vor der Ehe, da muß die persönliche Wahlanziehung bei der Eheschließung entscheiden. Eine Gefahr ist dabei das Ideal der romantischen Liebe. Dieses geht davon aus, daß es auf der ganzen Welt nur einen einzigen Menschen geben könne, der so geartet sei, wie es für Ergänzung der eigenen Individualität in der Ehe erfordert werde. Es hat dies das gegen sich,

daß dabei die Ausgestaltung der Individualität in dem Einzelnen als vollendet vorausgesetzt wird, was sie nie ganz ist. — Der Begriff der vollkommenen Ehe als auf Wahlanziehung zur Ergänzung der besonderen Individualität beruhend ist von Schleiermacher am vollständigsten ausgeführt worden, er war aber ein gemeinsamer Gedanke der romantischen Dichter- und Philosophenschule. Er hat bekanntlich auch seine Schatten geworfen. Goethe's Wahlverwandtschaften schildern, wie von diesem Begriff aus eine bestehende Ehe zerrüttet wird durch den Gedanken, jeder der beiden Ehegatten würde mit einer anderen bestimmten Person noch eine vollkommnere Ehe haben führen können. Sie zeigen zugleich, welche unglücklichen Folgen für alle Theile eintreten, wenn kein sittliches Gegengewicht jenem versucherischen Gedanken sich entgegenstellt. Hat nun Schleiermacher in seiner Lehre von der Ehe ein solches sittliches Gegengewicht angegeben? Er meint, daß wegen des in der bestehenden Ehe bereits vorhandenen Personenbesitzes jener Meinung keine Folge gegeben werden dürfe. Damit ist aber, wie jeder leicht sieht, die Angst nicht beseitigt, es möchte plötzlich ein solcher Gedanke unser eheliches Glück zu stören kommen. Man wird es eben mit der Wahlanziehung sehr ernst nehmen müssen, mehr sittlich als blos ästhetisch. Nur wo die ganze sittliche, geistige und gemüthliche Art der Fonds ist, auf welchem der unnennbare Zauber der Liebe beruht, ist eine glückliche und richtige Ehe zu erwarten, dann aber auch gewiß. Denn dann ist der Wille da, sich in einander einzuleben, und das Bewußtsein sicher, daß in diesem Ineinanderleben ein Wunsch nach Anderssein gar nicht aufkommen kann. Doch ich will es genug sein lassen

mit diesen Bemerkungen, und nur auf das Ganze der Betrachtungen einen zusammenfassenden Blick werfen.

Wir haben gesehen, man ist mit der Zeit zu einer tieferen und reicheren Auffassung der Ehe in der Philosophie gekommen, aber wie vieles hat da eingewirkt, bis man den treffenden Ausdruck nicht nur, sondern auch die geeigneten gesellschaftlichen Zustände für eine wahre Ehe fand. Die Griechen laborirten an dem Gedanken der sittlichen Ungleichheit beider Geschlechter, dieser verdarb ihnen ihre Theorie und ihre Praxis. Das Mittelalter hatte vom Christenthum und vom Germanenthum her die Ehe als ein gleiches Verhältniß, als die höchste Freundschaft, aber einerseits fand es nichts Eigenthümliches in der sittlichen und geistigen Art der Frau, andererseits schien ihm die Ehe an sich geringer als der ehelose, gottgeweihte Stand; an dieser Theorie rächte sich die Praxis durch die ganz falsch gewendete ritterliche Frauenliebe. Durch die Reformation wurde die Ehe wieder als der gottwohlgefällige Stand eingesetzt, aber erst seit Ende des vorigen Jahrhunderts ist das geistige Wesen der Frau als ein eigenthümliches, als welches es sich vorher im Leben gewiß oft genug geltend gemacht hat, von der Philosophie erfaßt und bei der Lehre von der Ehe in sein Recht und seinen Werth für den Mann eingesetzt. Durch alles dieses ist aber auch die Ehe für unser Bewußtsein eine immer höhere und feinere Aufgabe geworden, sie erscheint als ein reicher Quell sittlicher Güter, wie kein anderer, aber nur wo er in sittlich klaren und starken Herzen entsprungen ist.

III.

Ueber die vier Sphären des sittlichen Lebens nach Schleiermacher.

Das Wort, daß die Theorie grau sei und grün des Lebens goldener Baum, erleidet eine vollständige Umkehrung bei demjenigen Gegenstande, von welchem ich es wagen möchte jetzt zu reden. Dieser Gegenstand, der in der denkenden Betrachtung einen gleichsam ewigen Glanz und eine unverwelkliche Herrlichkeit an sich trägt, aber in der täglichen Wirklichkeit uns meist nur getrübt und wie von einem kälteren Hauche angeweht entgegentritt, ist das menschliche Leben selbst, wie es sich im Kleinen und Großen, in uns selbst und in der gesammten Menschheit darstellt und sich nach zwei Hauptseiten, in Thun und Denken, in Handeln und Erkennen verwirklicht. Wir alle sind in Bezug auf dieses menschliche Leben von früh an sehr geübte Theoretiker. Sobald wir in ihm die große Mannichfaltigkeit von Kräften wahrnehmen, denken wir uns gern, wie es werden müßte, wenn diese Kräfte ganz und voll und rein nach dem wirkten, was sie in sich zu bergen scheinen, und finden bei dieser Betrachtung, daß sie dann einen Zustand der menschlichen

Gesellschaft hervorbringen würden, der nur vergleichbar wäre mit den seligen Tagen des goldenen Zeitalters, von denen die Dichter träumen. Und wenn wir unser Theoretisiren nicht auf das ganze menschliche Geschlecht richten, sondern, worin wir alle noch geübter sind, auf uns selbst und auf den kleineren Kreis, worin sich unser Leben bewegt, so sind wir mit einem Ideal für dasselbe noch schneller bei der Hand, einem Ideal, welches wir freilich bald aufgeben um uns herum zu verwirklichen, und welches in uns selber nicht lebendig und thätig genug erhalten zu können wir oft klagen, unentschieden darüber, ob die Schuld mit an uns liegt, oder ob die Verflechtung unseres kleinen Daseins in die mannichfachen Kreise des größeren und großen menschheitlichen Daseins allein dafür soll verantwortlich gemacht werden. So sehr so unser eigenes Leben und das der Menschheit im Großen nach einem oft gebrauchten Ausdruck schwankt zwischen seinem Urbild und seinem Zerrbild, zwischen dem Ideal, das in klaren Zügen in ihm angedeutet hervortritt, und der Wirklichkeit, in der diese Andeutungen oft nur mit Mühe noch lesbar sind, und so sehr wir manchmal geneigt sind es als einen Zuwachs zu unserer inneren Zufriedenheit anzusehen, wenn wir gar nicht mehr daran dächten, wie dieses und jenes anders und besser sein könnte: so bleibt es uns doch Bedürfniß und erscheint uns selbst als eine Art von heiliger Pflicht, dem Urbild menschlicher Natur und menschlichen Lebens immer wieder nachzuspüren. Denn wir geben die Hoffnung nicht auf, daß, je richtiger wir es erfassen, desto eher auch zu erwarten sei, es werde gelingen, es in uns selbst und um uns her zum stärkeren Heraustreten zu bringen. Von dieser Seite

haben die Untersuchungen der Philosophen, soweit sie sich auf die urbildlichen Grundzüge menschlichen Lebens beziehen, ein Interesse, welches über die Grenzen der im engeren Sinne des Wortes Philosophirenden hinausgeht, und in dieser Ueberzeugung habe ich es nicht für allzugewagt gehalten, im Nachbilde vorzuführen, wie ein Mann, der unter den neueren Philosophen wohl am meisten und eindringlichsten sich mit dem Versuche beschäftigt hat, die menschliche Natur nach allen ihren Seiten im Einzelnen und im Ganzen zu erfassen, im Wesentlichen das Ideal des menschlichen Lebens, so wie es ihm von Anfang in der Menschheit angelegt zu sein schien, zu einer Anschauung gestaltet hat.

Dieser Mann ist auch außerhalb der Schule kein Unbekannter, es ist Friedrich Schleiermacher, dessen 100jähriger Geburtstag vor wenigen Jahren an vielen Orten Deutschlands ist festlich begangen worden. Weltberühmt ist sein Name als der des größten Theologen seit der Reformation. Als solcher war er nicht nur der Gesetzgeber der theologischen Wissenschaft, sondern noch heute ist er durch seine weitverbreiteten Predigten über den christlichen Hausstand der Freund und Rathgeber in vielen Familien. Noch berühmter verdiente er vielleicht zu sein wegen der, man kann nicht anders sagen als — großen Entdeckungen, die er über einige Grundzüge menschlichen Lebens gemacht hat. Er hat Hauptseiten des menschlichen Daseins, welche vor ihm zwar immer da waren, aber von der Theorie kaum beachtet und höchstens geduldet, ein für allemal hervorgezogen und zu der ihnen gebührenden Anerkennung gebracht. Von den Schriften, welche sich hierauf beziehen, sind die Mono-

loge am bekanntesten. Es giebt wohl kaum jemand unter uns, ob Mann, ob Frau, dem sie in der Jugend nicht einmal wenigstens Gegenstand aufmerksamer Lectüre gewesen. Ihre Wirkung ist allerdings eine sehr verschiedene. Schleiermacher hat in ihnen die Art zu sein, zu denken und zu empfinden, die er als die ihm selber natürlichste erfunden hatte, in lebhaften und begeisterten Worten ausgesprochen. Wem diese Art verwandt ist, dem wird das Büchlein leicht ein Freund und Gefährte durch das ganze Leben; wem die Art nicht die seinige ist, der fühlt sich eher abgestoßen und weggewiesen von Schleiermacher. Aber nicht mit Recht. Denn niemand hat mit mehr Eifer in seinen größeren Arbeiten über das menschliche Leben ausgeführt, daß die Forderung, jeder solle die gleiche Art haben in Einrichtung und Führung seines Lebens, eine falsche und unzulässige sei, als gerade er.

Wenn ich es nun versuchen will, nach diesen anderen Werken ein Bild davon zu entwerfen, wie Schleiermacher sich Wesen und Aufgabe des menschlichen Lebens gedacht hat, so darf ich mich wohl dabei einer kleinen Freiheit bedienen, für die ich mich auf Goethe berufen kann. Goethe sagt einmal, ein Gedicht, das dichterischen Werth habe, müsse diesen auch noch zeigen, wenn man es seiner poetischen Form entkleide und seinen Inhalt in Prosa erzähle. Aehnlich möchte ich mit Schleiermacher verfahren. Die ganze philosophische Einkleidung, welche seine Lehre vom menschlichen Leben in Ausdrücken und in Beweisen hat, wie sie beide in der Strenge des philosophischen Denkens nicht entbehrt werden können, werde ich weglassen, vertrauend, daß auch so das Große und Bedeutende dem Verständniß unverloren bleiben

wird. Wenn irgend ein Theil der Philosophie, so ist es gewiß der, welcher vom menschlichen Leben handelt, der seinem wesentlichen Gehalte nach auch außer der Schule die Art an sich haben muß, verständlich zu sein und Ueberzeugungskraft in sich zu tragen, auch wenn er ganz einfach und ohne die Rüstungen und Waffen philosophischer Kunstworte und Argumente sich an den für solch denkende Betrachtung nicht Unempfänglichen wendet. Indem ich mich daher in der Ausdrucksweise dem gewöhnlichen gebildeten Sprachgebrauch möglichst anschließe und, was Schleiermacher in Begriffen ausgedrückt hat, in Beispielen darlege, werde ich um so mehr darauf bedacht sein, daß der Geist der Lehren, soweit sie in Kürze zur Darstellung kommen können, rein sich ausspreche.

Nach Schleiermacher tritt in der aufeinanderfolgenden Reihe der Geschöpfe der Erde mit dem Erscheinen des Menschen ein Wendepunkt ein, der nämlich, daß das, was wir Geist oder Vernunft nennen, sich in Denken und Handeln als eine Kraft offenbart, welche die Natur, sie in sich abbildend, aufnehmen kann im Erkennen, und auf dieselbe nach ihren eignen Gedanken einwirken kann im äußern Handeln. Diese unsere Vernunft ist uns aber auf Erden nie für sich allein gegeben, sondern immer schon irgendwie geeint mit einem Leibe, der zugleich ihr Werkzeug und ihr Ausdruck werden kann. So geschehen die Veränderungen, welche wir an den Dingen der Außenwelt hervorbringen, nicht durch unseren bloßen Willen, sondern unser Wille setzt unsere Hand in Bewegung, und diese führt aus, was wir uns innerlich gedacht haben. Ebenso, wenn wir sprechen,

dienen uns die Organe unseres Leibes dazu, die Ideen unseres Geistes auszudrücken. Die Vernunft unserer Nebenmenschen kommt uns nie anders zur Wahrnehmung, als durch solch äußeren Ausdruck, gleichsam durch ein Uebersetzen des rein Geistigen in das Element des Körperlichen. Und was wir selber klar und bestimmt von unserer eigenen Vernunft in uns fassen, das ist stets mit Sprache oder mit irgendwelcher leiblichen Erregung verbunden. Daher ist nach Schleiermacher die Aufgabe, die Vernunft in unserem Leibe als Kraft zur möglichst vollkommenen Erscheinung zu bringen, so daß alle unsere Glieder theils Werkzeuge sind für das Handeln der Vernunft nach außen, theils Zeichen für unser Denken und Fühlen. Ein anderer Hauptpunkt nach Schleiermacher ist dies, daß die Vernunft nicht blos in Einem Menschen gegeben ist, sondern in einer ganzen Gattung von Einzelwesen, die theils nach einander, theils neben einander auf der Erde leben, und von denen anzunehmen ist, daß jeder nicht nur Seiten hat, worin er den anderen gleich ist, sondern neben dem in Allen Gleichen ist auch in jedem etwas von den Anderen Verschiedenes und ihm Eigenthümliches. Auf diesen Grundgedanken fußend entwirft Schleiermacher ungefähr folgendes Bild des menschlichen Lebens.

Erstens, wie die zur Bewegung und die zur Wahrnehmung bestimmten Gliedmaßen in allen Menschen wesentlich dieselben sind, und wie die äußere Natur, die uns gegenübersteht und auf welche wir von Haus aus in allerlei Einwirkung begriffen sind, im Wesentlichen allüberall die gleiche ist, so giebt es auch eine Art zu handeln und zu wirken in der äußern Natur, wodurch

wir sie nach dem alten Ausdruck beherrschen, d. h. sie unseren Zwecken dienstbar machen, nach unseren Gedanken formen und verwenden, eine Art, die in allen gleich ist, wo also jeder an die Stelle des Anderen treten und sein Werk da aufnehmen kann, wo jener es geendet hat. Auf dieser Gleichheit im Produciren beruht zum größten Theil die Möglichkeit dessen, was wir Verkehr nennen. Im Verkehr wird von dem einen an den anderen das abgegeben, was die Einzelnen mit ihrer Arbeit hervorgebracht haben, und jeder rechnet auf Abnehmer, weil jeder mehr oder minder die Sachen so macht, daß sie der andere unmittelbar brauchen kann, also so, wie sie der andere für sich selbst würde gemacht haben, wenn es noch Sitte wäre, daß jeder sich alles selber machte, was er braucht. Daß aber diese Sitte nicht mehr herrscht, ist nicht daraus herzuleiten, weil der Einzelne dies nicht noch könnte, sondern daraus, daß die Beschränkung auf eine Art des Hervorbringens eine größere Fertigkeit und Geschicklichkeit in dem besonderen Zweig zur Folge hat, und durch die Abgabe des Ueberflusses an Producten einer bestimmten Art an andere, die uns dafür aus ihrem anderen Vorrath entschädigen, jeder Mangel ausgeglichen wird. Das Sittliche nach dieser Seite menschlicher Thätigkeit besteht nach Schleiermacher darin, daß jeder nicht blos zum nächsten Bedürfniß, sondern soviel er überhaupt vermag, von der äußeren Natur arbeitend aneignet und so die äußere Natur nach Kräften mit dem sichtbaren Zeichen des menschlichen Geistes versieht. Wie wir denn alle, wenn wir in ein fremdes Land kommen und sehen die Felder nicht brach und öde liegen, sondern mit Pflanzen aller Art, nutzbaren

und zierenden, reich bebaut, die Steine nicht in der Erde verborgen liegend, sondern herausgeholt und zu geräumigen Häusern, zu Palästen und Domen verarbeitet, die Flüsse von Schiffen und die Straßen von geschäftigen Menschen belebt, ein solches Volk nicht nur glücklich preisen im gewöhnlichen Sinne des Wortes, sondern auch die Vermuthung haben, daß hier mit der Arbeitsamkeit und Rührigkeit der Hände und des Kopfes noch manch andere Vortrefflichkeit wohnen müsse. Es ist aber nach Schleiermacher nicht blos der Reichthum und Wohlstand eines Volkes ein Gut, sondern auch der Reichthum des Einzelnen ist ein solches, und reich zu sein oder zu werden in dem Sinne, daß man Vieles sich mit Rührigkeit und Emsigkeit aneignet, gehört mit zum sittlichen Leben, so sehr, daß man von dem Seinen eigentlich nichts hergeben soll, ohne Ersatz dafür zu bekommen, und die gewöhnliche Art von Wohlthätigkeit, wo der eine nur giebt und der andere nur empfängt, blos ein Nothbehelf ist, der mehr und mehr verschwinden und bei dem schon jetzt das Bestreben obwalten muß, jedem Gelegenheit zu geben, daß er mit in die Bewegung des Erwerbes und Austausches eintreten kann, sofern ihm dies nicht durch Krankheit zeitweilig oder durch Unfähigkeit, seine Glieder zu gebrauchen, für immer unmöglich gemacht wird. — Wie nun aus dieser Art menschlichen Wirkens auf die Natur der Besitz sich gestaltet und der Verkehr in Tausch und Austausch und beide sich im Rechte feste Regeln unter den Menschen schaffen, und es zur Sittlichkeit mitgehört, daß Recht und Verkehr ein Bestreben in sich haben, sich über die ganze Erde auszubreiten, — dies auseinanderzusetzen würde hier zu weit führen. Aber das kann aus dem Gesagten

einleuchten, wie dies alles seine Stätte hat in dem ersten Grundzug menschlicher Natur, dem auf die gleiche Bearbeitung der äußeren Natur gerichteten Triebe der Vernunft, wodurch diese die Natur gleichsam mit sich selbst, der Vernunft, einigt, und wodurch die Erde allmählich für uns ein Werkzeug unseres Willens werden kann, nicht ganz so, aber doch annähernd so, wie unser Leib dies in wesentlichen Stücken von frühe an ist, so daß sich das Wort erfüllt: beherrschet die Erde und machet sie euch unterthan.

Neben dem Handeln unserer Vernunft auf die äußere Natur vermittelst unseres Leibes, wie es ein in allen gleiches ist, giebt es aber noch ein anderes, ein in jedem eigenthümliches; vielleicht wird es deutlicher, wenn wir sagen, ein Handeln, worin sich die Individualität ausdrückt. Solches Individuelle im Bilden und Gestalten findet sich in jedem nicht weniges. Für gewöhnlich beachten wir dies kaum, nur wo es einmal aus irgend einem höheren Grunde nicht da sein soll, fällt es uns auf. So hat jeder Mensch seinen besonderen Gang, und zweite Leute müssen erst beim Zusammengehen sich in einander schicken lernen. Darum behält es für uns stets etwas Ungewöhnliches und erscheint als eine besondere absichtliche Kunst, wenn eine ganze Schaar Menschen in gleichem Schritt und Tritt marschirt. Die Art, wie wir dasitzen, soviel die allgemeine Sitte auch an uns regelt und gleichmacht, hat immer etwas Individuellverschiedenes, und die schlechtweg gleichmäßige Haltung, das kerzengerade Dasitzen, springt uns sofort in die Augen. Sehr gewöhnlich erkennen und unterscheiden wir die Menschen bei übrigens gleichem Aussehen nach diesen geringen und

uns doch stets bemerklichen Verschiedenheiten des einen vom anderen. Noch weiter zeigen sich die Unterschiede z. B. in der Art die Feder zu halten oder den Pinsel zu führen, den Ton auf dem Klavier anzuschlagen, bei sonst gleichem Geschick in der Handhabung der Kunstwerkzeuge, und in allem diesem kommt die Verschiedenheit auch zu Tage in dem Resultat der Thätigkeit, dem Charakteristischen der Schriftzüge oder der Farbengebung u. a. Noch mehr verkündet sich aber die Individualität des nach außen gerichteten Handelns in der Art, wie wir unsere Umgebung so zu gestalten suchen, wie es uns gerade natürlich ist. Wie sehnlich erwarten wir in der Jugend die Zeit, wo uns ein eigenes Zimmer eingeräumt wird. Wie glücklich sind wir, hier eine Stätte haben zu dürfen, in der wir ganz nach unserem Gefallen schalten mögen, wo wir in Anordnung, Stellung, Auswahl des Aufzunehmenden und Auszuscheidenden blos dem Triebe folgen, so zu gestalten, wie es eben unsere Art ist, und auf die Frage, warum wir das so machen, haben wir meist keine andere Antwort, als die, daß es uns so am besten gefällt, daß wir es gerne so hätten. Ja wir glauben erst recht zu leben und für uns selber zu sein, wenn die Individualität in uns aufgegangen ist. Daher wachen wir beim ersten Aufgehen derselben so eifrig über sie, werden verschlossener, zurückgezogener, selbst scheu und verlegen, weil wir uns anfangen als etwas eigener Art zu fühlen und noch nicht sicher sind, ob die anderen Menschen uns diese unsere eigene Art werden lassen wollen. Im späteren Leben zeigt sich dies individuelle Gestalten in der Art, wie wir unser Haus, unseren Garten einrichten, mit welchen nicht gerade nothwendig

so oder so beschaffenen und aussehenden Dingen wir uns umgeben. Wir sind dann bei diesen Gestaltungen meist indirect mitthätig, indem wir die Sachen zwar nicht selber hervorbringen, aber aus dem im Verkehr Vorkommenden dasjenige auswählen, was uns persönlich am meisten anspricht, oder die Sachen nach unseren besonderen Aufträgen ausführen lassen. Noch gehört hierher, wie wir uns in den freieren Weisen leiblicher und geistiger Thätigkeit zeigen, welche Arten nicht unmittelbar nutzbringender Thätigkeiten, wie Spiele und Tanz, wir gern treiben. Wenn aber die erstbesprochene in allen gleich Thätigkeit zum geschäftlichen und beruflichen Verkehr führte, wozu wird diese zweite individuelle und bei jedem anders geartete führen? Ihre eigentliche Stätte ist nach Schleiermacher nicht draußen, nicht auf dem Markte des Lebens, ihre Heimath ist die Abgeschlossenheit des Hauses, wo sich eben darum ein jeder so wohl fühlt, weil er seinem besonderen Genius hier Freiheit gönnen mag, oder, wie wir wohl sagen, sich frei darf gehen lassen. Weiter aber wird erfordert, daß die Abgeschlossenheit des Hauses keine sei, die sich wie hinter Mauern und Riegeln verwahrt, sondern je ausgesprochener die Individualität, desto lebhafter soll das Bewußtsein sein, daß jeder Mensch eine solche habe in irgend einem Grade, und daß die Vernunft nur zu ihrem vollen Ausdruck komme, wenn jeder die Individualität des anderen anerkennt und durch Anerkennung und Berührung mit der fremden Individualität alles miterlebt, was menschliche Natur Verschiedenes sein kann. Daher hat das Haus, worin sich die Individualität abschließt, auch eine Seite, wo es sich aufschließt. Dies geschieht in der Gastlichkeit, wo es sich denen öffnet,

welche Lust haben mit der Individualität des anderen in freier Anerkennung und Aeußerung der beiderseitigen Eigenthümlichkeiten sich zu berühren und zu bereichern. Dies ergiebt die Sphäre der freien Geselligkeit, welche wesentlich darauf beruht, daß der Andere etwas Eigenthümliches in der Gestaltung seines Lebens und seiner Umgebung habe, und daß er dieses Anderen und diese hinwiederum ihm das Ihre erschließen. Darum fühlen wir uns bei denen gesellig so wohl, bei denen alles einen eigenen Hauch hat, der überall zu empfinden ist und wie eine belebende Seele sich in jeglichem ausspricht. Es gehört zur Geselligkeit noch nicht, daß wir uns in Gedanken und Gefühlen übereinstimmend wissen, aber unser Trieb, fremde Eigenthümlichkeiten kennen zu lernen, wie wir es wohl manchmal ausdrücken, unter anderen Leuten zu sein, muß wechselseitig befriedigt werden, wenn die Geselligkeit ihrem tieferen sittlichen Grunde genügen soll.

Mit der zweiten Hauptthätigkeit des Menschen, dem Erkennen, verhält es sich nicht anders wie mit dem bildenden und gestaltenden Handeln; es ist, wie dieses, sowohl ein in allen gleiches als auch ein in jedem besonderes. Mit dem in Allen gleichen Erkennen ist nicht gemeint, daß jeder es gleichsehr wirklich habe und vollziehe, sondern nur, daß, was jeder von solchem Erkennen hat, mittheilbar und übertragbar ist von einem auf den anderen, so gewiß die Vernunft in allen eine und dieselbe ist. Diese Arten des Erkennens nennen wir das Wissen im weiteren Sinne des Wortes, in der es alle Arten unter sich befaßt, alles, was die gewöhnliche Erfahrung, die wissenschaftlich bearbeitete Erfahrung, die mathematische und die philosophische Erkenntniß enthält. Sein eigen=

thümliches Wesen ist dies, daß es an die Sprache gebunden ist. Daher glauben wir etwas noch nicht recht zu verstehen, was wir nicht in Worte zu fassen vermögen; erst, was wir durch die Sprache als Wortsprache Anderen mittheilen können, ist uns ein Wissen. An dieses Merkmal des Wissens schließt sich an die Gemeinschaft des Lehrens und Lernens, welche gegründet ist auf dem Vertrauen, auf der zuversichtlichen Annahme, daß die Worte jemandes an uns seine Gedanken aussprechen ohne Rückhalt und so, wie er sie gemeint haben will. Daher muß alles fertige Wissen zur Mittheilung bereit sein, und jeder muß an seinem Theile am Wissen mitarbeiten, sei es an der Erhaltung desselben oder an der Mehrung. Denn keine Kenntnisse sollen verloren gehen, sie mögen von einer Art sein, wie sie wollen, das Kleinste wie das Größte ist hiebei von Werth. Und wie es beim Handeln auf die äußere Natur eine Theilung der Arbeit giebt, so auch hier. Wofür einer im Wissen am besten geeignet ist, das erwählt er sich als sein besonderes Feld, und was er da entdeckt, das bringt er in die allgemeine Mittheilung, damit, wie im Handeln mehr und mehr der äußeren Natur der Stempel des Geistes aufgedrückt wird, so im Wissen immer vollständiger die ganze Welt abgebildet werde im Element des Geistes.

Außer diesem Wissen, das in allen gleich und in der Sprache ausdrückbar ist, giebt es noch ein anderes, ein in jedem eigenthümliches. Dies nennt Schleiermacher auch das gefühlsmäßige; es entspricht dem individuellen Gestalten im Handeln. Es findet sich in den innersten Erregungen unserer Seele, sein Denken ist die freie Phantasie, sein nächster Ausdruck sind Ton und Geberde,

seine höchsten Aeußerungen Kunst und Religion. Wenn wir den Flug der Wolken am Himmel mit Anderen zugleich betrachten, so sehen wir alle, sachlich genommen, ganz dasselbe, dem Auge der Verschiedenen stellt sich nicht Verschiedenes, sondern allen das Gleiche dar, und wenn wir gefragt werden, was wir thatsächlich und wirklich sehen, so werden wir alle in der Antwort übereinstimmen. Wenn wir aber die vorüberziehenden Wolken auf unsere freithätige Phantasie wirken lassen, so stellen sie dem Einen dies vor, dem Andern jenes, die leicht verschiebbaren Umrisse gestalten sich für jeden zu einem eigenen Bilde und versetzen jeden in eine etwas andere Stimmung. Diese Stimmungen und Gefühle und das freie Bilden der Phantasie sind es, die unsere Seele, jede in ihrer Weise, bewegen, so oft wir Muße haben von Geschäften oder eine Arbeit verrichten, welche nicht unsre ganze ungetheilte Aufmerksamkeit erfordert, oder die, weil wir Uebung in ihr haben, gleichsam von selbst uns von der Hand geht, sobald wir sie nur begonnen haben. In solch ein Gefühl fließen jedesmal in uns zusammen alle Erregungen, welche die gesammte Welt und alle ihre Verhältnisse gerade in dem bestimmten Augenblick und in der besonderen Lage, in der wir uns befinden, auf uns hervorbringen. Dies Gefühl ist nicht gleich dem Wissen in Worte zu fassen, sein unmittelbarer Ausdruck ist der Ton im Unterschied von der Sprache, und die Geberde. Darum urtheilen wir ganz gewöhnlich: du magst sagen, was du willst, ich höre dir am Ton an, daß dich innerlich etwas bewegt, oder ich merke dir auf dem Gesicht an, daß etwas in dir vorgeht, und ich lese deine Gemüthsstimmung in deinen Augen. — Der Inhalt des

Gefühls ist die Art, wie uns Natur und Menschenwelt erregt. Tritt dies stärker heraus als in Ton und Geberde und wird es in äußern Mitteln dargestellt, was das Herz dabei bewegte und die Phantasie beschäftigte, so entsteht die Kunst im engern Sinn, die Musik, die Poesie, die Malerei, die Plastik. Wie aber die Eigenthümlichkeit im Handeln verbunden war mit dem Trieb, sich die Eigenthümlichkeiten Anderer aufschließen zu lassen in der Geselligkeit, so liegt eben in dem Hervortreten des Gefühls nach außen auch ein Trieb nach einer Gemeinschaft, wo einer dem andern seine Gefühle in Ton, Geberde oder durch ein Kunstmittel darstellt, wie es neben den anderen auch die durchs Gefühl lebhafter erregte Sprache ist, — damit so eine wechselseitige Offenbarung der eigenthümlichen Erregungen stattfinde, und so einer an dem anderen sich auch hier bereichere und die Vernunft nach dieser Seite zum vollen Ausdruck komme. Wenn wir aus dem Theater, Concert oder einer schönen Landschaft heimkehren, so reden wir unwillkürlich von den Eindrücken, die wir gehabt, das Herz ist voll davon, das Gefühl fließt über, und so leben wir das Empfundene nicht nur noch einmal durch, sondern leben es in erhöhtem Maße durch, weil die Eindrücke des Anderen, soweit wir sie nachzuempfinden vermögen, belebend und vermehrend zu unseren eigenen hinzutreten. — Mit der Kunst ist nach Schleiermacher die Religion verwandt darin, daß das Uebersinnliche, welches der Grund der Welt ist, nicht im gewöhnlichen Sinn gewußt werden kann, sondern dem Gefühl eines jeden aufgeht bei Gelegenheit irgend einer Erfahrung in Natur und Menschenleben. So erklärt er sich auch den engen Zusammenhang, in welchem die

Kunst stets mit der Religion gestanden hat, indem sie die Gefühle und Ahnungen der Frömmigkeit bald im Bilde, bald in Tönen, bald im Liede ausspricht. Wir dürfen uns dabei wohl erinnern, wie gern Christus in bildlichen Reden und in Gleichnissen spricht, und wie die ganze wissenschaftliche Fassung, welche man der Religion zu geben versucht hat, doch sich immer wieder in bildlichen Ausdrücken bewegt, und vollends, was wir Cultushandlungen nennen, lauter sinnbildliche Acte sind. Daher bezeichnen wir das Beste, was uns in der religiösen oder kirchlichen Gemeinschaft zu Theil wird, nicht sowohl als Belehrung, sondern vielmehr als Erbauung und Erhebung des Gemüthes zur Andacht und zu dem lebendigen Ergriffensein von dem Göttlichen.

So haben wir in Kürze die vier Hauptthätigkeiten betrachtet, an denen ein jeder Mensch mehr oder weniger Theil hat, und welche zusammen in sich den ganzen Reichthum menschlichen, d. h., an die Erde und ihre Organisation gebundenen vernünftigen Daseins fassen. Der ursprüngliche Ort aber, wo der Mensch sich in allen diesen Thätigkeiten entwickelt und zur Gemeinschaft und Mittheilung im Gleichen und Eigenthümlichen gebildet wird, ist nach Schleiermacher die Familie. Wie diese wieder ihren von anderen Familien sich abhebenden Familiencharakter hat, so zerfällt auch die Menschheit in größere durch besondere Eigenthümlichkeiten im Gemeinsamen zusammengehörige Gruppen, welche wir Nationen nennen, deren jede in Cultur und Wissen eine eigene Art hat und deren Glieder sich in Geselligkeit und Kunst näher verwandt fühlen. Aus allen diesen Elementen errichtet Schleiermacher dann das,

was er die vollkommenen Formen menschlichen Lebens nennt: den Staat, welcher sich die Aufgabe nationaler Cultur stellt, die nationale Gemeinschaft des Wissens, welche bedingt ist durch die gleiche Sprache, die Sphären der freien Geselligkeit, gegliedert nach den verschiedenen Bildungsstufen, endlich die religiöse Gemeinschaft oder die Kirche. In allen diesen vier Sphären soll sich die menschliche Persönlichkeit bewegen, jeder in seiner Weise, der eine mehr in dieser, der andere mehr in jener, aber irgend Theil muß jeder an allen haben, um im vollen Sinne des Wortes ein menschliches Leben zu führen. — Wären diese vier Sphären je vollkommen verwirklicht, dann wäre nach Schleiermacher das höchste Gut, welches in der Fülle aller einzelnen Güter besteht, der Menschheit errungen. Dann waltete der ewige Friede in der wohlvertheilten Herrschaft der Völker über die Erde, einer Herrschaft der Arbeit, die den Geist immer freier ließe. Dann wäre das goldene Zeitalter da in der ungetrübten und allgenügenden Mittheilung des eigenthümlichen Lebens, es wäre erreicht die Vollständigkeit und Unveränderlichkeit des Wissens in der Gemeinschaft der Sprachen, und das Himmelreich in der freien Gemeinschaft des frommen Glaubens wäre angebrochen. Und was ist das, was wir schon jetzt zu erlangen vermögen von diesem höchsten Gut? Dies, daß wir es durch unsere Thätigkeit werden und wachsen fühlen; sofern wir in seiner Hervorbringung begriffen sind, haben wir unser Leben in ihm.

Dies ist ein ungefähres Bild des menschlichen Lebens in seiner Vollendung nach Schleiermacher, soweit es in großen Umrissen, und im Ausdruck dem allge-

meinen Bewußtsein möglichst angenähert, dargestellt werden kann. Ich füge kein Wort zu seiner Beurtheilung hinzu. Es wäre unbillig, da die Beweise nicht mitbehandelt worden sind. Aber mag man von diesen denken, wie man will, und mag man den Grundgedanken, daß das Wesen des Sittlichen sei Einsmachung von Natur und Vernunft durch den Menschen, noch so sehr verwerfen, trotzdem kann man von Schleiermacher lernen, wie von keinem anderen der alten und der neuen philosophischen Sittenlehrer. Denn er hat es verstanden, alle Seiten menschlichen Lebens unter den sittlichen Gesichtspunkt zu stellen, und was er über Individualität im Handeln und Erkennen gelehrt hat, sind seine Entdeckungen und Erwerbungen in der Werthschätzung und Behandlung menschlichen Daseins, die, einmal gemacht, nicht mehr verloren gehen können.

IV.

Ueber den wahren Sinn des obersten Satzes der Kantischen Moral.

Wenn von den deutschen Philosophen es Immanuel Kant war, welcher nicht blos auf unser Vaterland, sondern weit über die Grenzen desselben den tiefsten und nachhaltigsten Eindruck gemacht hat, so verdankt er dies nicht zum wenigsten der Auffassung von Sinn und Zweck des menschlichen Lebens, welche er vertrat. Die Auffassung des menschlichen Lebens nach Sinn und Zweck desselben ist überhaupt der Punkt, über welchen jedermann am liebsten philosophirt oder mindestens sich seine Gedanken bildet. Jeder Mensch macht sich gern eine Vorstellung davon, warum er da ist, oder wie er das Leben auffassen kann, damit es ihm etwas werth zu sein und eine eigenthümliche Würde zu haben scheine. Es ist das eine allgemeine Frage des menschlichen Herzens, nicht ein müßiger Vorwitz des Philosophen, der, weil er alles wissen möchte, auch unter Anderem hierauf verfiele, sondern sie lebt mit jedem Menschen als die große Frage seines Daseins wieder auf, jeder möchte auf dieselbe mindestens eine ihn leidlich befriedigende

Antwort haben, wenn er auch bald darauf verzichten sollte, in allem, was mit dieser Frage zusammenhängt, durchweg klar und hell zu sehen.

Die Antwort, welche Kant auf diese Frage gab, eine Antwort, die mit die Seele seiner Philosophie war, lautete: es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außerhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille. Dieser ist es, welcher die Gaben des Geistes und die Gaben des Glückes, wo sie zu ihm hinzukommen, so wünschenswerth diese sonst in vielen Beziehungen sein mögen, adelt, indem er sie sich dienstbar macht. Dieser gute Wille ist aber nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zur Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d. h. an sich gut. Mag immerhin durch eine besondere Ungunst des Schicksals oder durch kärgliche Ausstattung einer stiefmütterlichen Natur es diesem Willen gänzlich an Vermögen fehlen, seine Absicht durchzusetzen, mag immerhin bei größter Anstrengung von seiner Seite dennoch nichts von ihm ausgerichtet werden, — wenn nur der gute Wille übrig bleibt, freilich nicht etwa als ein bloßer Wunsch, sondern als die Aufbietung aller Mittel, soweit sie in unserer Gewalt sind, — er würde wie ein Juwel doch für sich selbst glänzen, als etwas, das seinen vollen Werth in sich selbst hat; die Nützlichkeit oder Fruchtlosigkeit kann diesem Werth weder etwas zusetzen noch wegnehmen.

Wann ist aber ein Wille gut? wie muß er geartet und beschaffen sein, um dies Beiwort zu verdienen, das

ihn so überschwänglich auszeichnet? darauf antwortet Kant: der Wille ist gut, wenn er das moralische Gesetz befolgt. Und dieses moralische Gesetz selber lautet: handle so, daß der Grundsatz deines Handelns jederzeit geeignet ist ein Grundsatz einer allgemeinen Gesetzgebung zu werden. Und zwar muß der Wille dies moralische Gesetz befolgen aus bloßer Achtung für dasselbe, nichts Anderes darf ihn zur Annahme und zum Gehorsam gegen dasselbe bewegen, als gleichsam das verehrungsvolle Aufschauen zu der Heiligkeit und Majestät der Forderung, die sich in ihm ankündigt. Diese Majestät zeigt sich uns nach Kant als ein kategorischer Imperativ, als ein unbedingtes: Du sollst, als ein Befehl von Oben schlechtweg, und ohne daß ein Wenn oder Aber bei diesem Gebot zugelassen würde.

Ich zweifle nicht, daß dieser oberste Grundsatz der Kantischen Moral mehr verwirrend als aufklärend an Ohr und Geist eines jeden schlägt, der ihn etwa noch nie sonst sollte gehört haben. Es würde ihm damit nichts Befremdliches widerfahren, es würde ihm blos so ergehen, wie es jedem ergangen ist, als er zum ersten Mal diese Formel für den guten Willen vernahm. Zwar vom ersten Erstaunen kann man sich bald erholen; man kann sich die Meinung des Kantischen Satzes im Allgemeinen leicht veranschaulichen. Er zerfällt in mehrere Forderungen, von denen eine die andere aufnimmt. Wir sollen, das ist das Erste, was Kant verlangt, nie handeln, ohne uns einen Grundsatz für dieses und alles ähnliche Handeln zu bilden. Wir sollen mit anderen Worten nicht nach Eindrücken des Augenblicks verfahren, sondern uns überlegen, wie wir in jeder be-

stimmten Art von Fällen unser Handeln einzurichten gesonnen sind. Wir sollen nicht heute so und morgen so verfahren, wie gerade Laune, Stimmung uns so oder anders kommt, nicht etwa heute dem Dürftigen mit vollen Händen geben, weil wir zufällig weich gestimmt sind, und morgen noch größerer Noth unser Herz verschließen, weil wir zufällig verdrießlich und ärgerlich sind, und dies die ersten besten entgelten lassen, die uns in die Hände laufen, sondern wir sollen uns Grundsätze, gleichmäßige Vorschriften über unser Verfahren bilden. Aber damit, daß man Grundsätze hat, ist es noch nicht gethan. Grundsätze können sehr verschieden sein, der Eine giebt etwa aus Grundsatz für den oder jenen Zweck reichlich, der Andere verweigert für denselben Zweck gleichfalls aus Grundsatz jede Beisteuer. Wie soll man daher seine Grundsätze wählen? welches ist das Kennzeichen der richtigen Grundsätze für unser Handeln? Hier fängt das Befremdliche in der Kantischen Vorschrift an. Nach Kant sind nämlich diejenigen Grundsätze richtig, welche sich dazu eignen, Grundsätze einer allgemeinen Gesetzgebung zu werden, die Grundsätze also, unter welchen als Gesetzen nicht blos alle Menschen, sondern alle vernünftigen Geschöpfe zu stehen vermöchten, oder die als Ordnungen in einem Reiche der vernünftigen Wesen zu gelten tauglich wären. Es ist nicht zu leugnen, diese Regel und Norm, nach der wir die sittlichen Grundsätze zu Stande bringen sollen, erscheint uns stets seltsam, um so seltsamer, wenn wir sehen, daß wir demjenigen, was mit ihrer Hilfe herausgebracht wird, unsere Zustimmung gern geben. Hier ist ein Punkt, welcher der Aufklärung bedarf und auch wohl fähig ist. Kant selber

hat sich diese seine Norm für das sittliche Handeln oder den guten Willen daraus erklärt, weil nur auf diese Weise allgemeine und nothwendige Gesetze des Handelns sich ergeben, und die Vernunft nur in solchen das Gewisse und Letzte erblicken könne. Er hat auch sein Lebenlang an dieser Auslegung festgehalten. Nichtsdestoweniger möchte es erlaubt sein, sich eine andere Vorstellung davon zu machen, was eigentlich der leitende Gedanke in der Kantischen Formel war; es wird sogar nicht schwer sein, dies ihm selbst unbewußt Gebliebene aufzufinden, und es in allen einzelnen Anwendungen, die Kant selbst von seinem Moralgesetz gemacht hat, wieder zu entdecken.

Ich behaupte also, das Kantische Moralgesetz hat gar keinen anderen Sinn als diesen: die Menschheit oder das Reich der endlichen vernünftigen Wesen soll erhalten und gefördert werden in aller Weise. Dieser Satz, sage ich, ist ganz gleichbedeutend mit der Formel: handle so, daß die Grundsätze deines Handelns jederzeit zu Grundsätzen einer allgemeinen Gesetzgebung geeignet sind, und er ist nicht blos gleichbedeutend damit, sondern er liegt der Kantischen Formel als das eigentlich Wirksame derselben zu Grunde. Ich frage einfach, was liegt darin unvermeidlich enthalten, daß unsere Grundsätze geeignet sein sollen für eine allgemeine Gesetzgebung aller vernünftigen Wesen? Es liegt dies darin, daß der Mensch sich nicht betrachten soll, als wäre er allein in der Welt, sondern als einer unter vielen, und diese Vielen bilden oder sollen bilden ein Reich, eine zusammengehörige Gemeinschaft. Ein Reich, eine Gemeinschaft vernünftiger Wesen erfordert aber Gesetze, allgemeine Regeln des Verhaltens der Mitglieder unter einander und für sich,

denn auch, wie jeder für sich und in Beziehung auf sich ist und handelt, hat Einfluß und ist von Bedeutung für das Ganze dieser Gemeinschaft oder dieses Reiches. Gesetze erfordert ein solches Reich, damit es bestehen könne und gedeihen, ohne Gesetze würde es sich auflösen, wie eine Natur ohne Gesetze ein Chaos, eine ungeordnete Masse, keine Natur mehr wäre; denn in Kants Sinne ist Natur das Dasein der Dinge unter beständigen Gesetzen. Der Unterschied ist hiebei der, daß die Natur unter naturnothwendigen Gesetzen steht, das Reich der vernünftigen Wesen aber unter solchen, welche diese selbst vermöge ihrer Vernunft sich geben oder geben können. Wir können ferner statt Reich der vernünftigen Wesen auch kurzweg sagen: die Menschheit; denn Kant hat alle vernünftigen Wesen, sofern sie Geschöpfe sind, in ihren allgemeinen Grundzügen dem Menschen sehr nahe gedacht. Alle Geschöpfe sind endliche Wesen, endliche Wesen sind stets physisch abhängig, tragen die Bedürftigkeit sinnlicher Natur an sich, das sind Vorstellungen, die Kant freilich ziemlich unbesehen von seinem großen philosophischen Vorgänger, von Leibniz, herübergenommen hat, die sich aber durch eine Unzahl von Stellen bei ihm hindurchziehen. Und wir dürfen um so mehr statt: Reich endlicher vernünftiger Wesen, sagen: die Menschheit, weil wir nach Kant mit etwaigen anderen endlichen vernünftigen Wesen in keiner nachweisbaren Beziehung stehen, also nicht im Einzelnen unseres Thuns auf sie Rücksicht zu nehmen haben.

Also, die Menschheit soll in aller Weise erhalten und gefördert werden, das wäre nach uns der wahre Sinn des Kantischen Moralgesetzes. Darum also müßten

wir uns immer fragen: ist der Grundsatz deines Handelns geeignet, Grundsatz einer allgemeinen Gesetzgebung zu werden, weil dies im Grunde soviel ist, als ob wir zu uns selber sagten: nicht für dich sollst zu handeln, nicht dich als Einzelwesen im Auge haben bei deinem Thun, sondern die Menschheit, ihre Erhaltung und Förderung nach allen Seiten ihres Daseins, die soll dir dasjenige sein, was die oberste Regel und Richtschnur in Allem ist, was du thust und lässest. Als ein Glied der Menschheit sollst du dich fühlen und im Fühlen, Denken, Wollen und Handeln darstellen. Du sollst nicht fragen: wird mir die Handlung angenehm oder nutzbringend sein, werde ich Annehmlichkeit oder Ehre davon haben? du sollst auf dich gar nicht Rücksicht nehmen in anderer Weise, als daß du dich fragest: welche Handlungsweise ist allgemein geeignet den Bestand und das Gedeihen der Menschheit zu bewirken? Diese Handlungsweise sollst dann du, und nicht blos du, sondern jeder Mensch sich zu seiner Handlungsweise machen, ganz unangesehen, ob dir im Augenblick dies Handeln leicht oder schwer ankommt, sauer oder süß dünkt. Du sollst z. B. dem Dürftigen helfen, dies ist ein Grundsatz, welcher allgemeines Gesetz werden kann in einem Reiche endlicher vernünftiger Wesen oder für die Menschheit. Denn zum Bestehen der Menschheit wird erfordert, daß die sinnliche Seite unseres Daseins bis auf einen gewissen Grad gepflegt sein muß, damit das Leben erhalten bleibe. Es muß also sittliches Gesetz werden, daß jeder nicht blos für Erhaltung seines sinnlichen Lebens sorge, sondern daß er auch mithelfe, Anderen das sinnliche Dasein zu erhalten, also dem Dürftigen in seiner leiblichen Noth beistehe.

Nunmehr verstehen wir den obersten Grundsatz von Kants Moral. Er steht uns nicht mehr gegenüber, gehüllt in ein magisches Halbdunkel, durch das hindurch wir zwar ungefähr ahnen, wie er gemeint ist, aber aus dem wir nicht vermögen das Wahre, das wir in ihm ahnen, sofort mit Bestimmtheit herauszulesen. Als wir Kants Forderung vernahmen, die Grundsätze unseres Handelns müßten für eine allgemeine Gesetzgebung geeignet sein, so chokirte uns daran, daß da dem Allgemeinen der Form eine solche Zauberkraft beigelegt werden sollte. Sobald wir uns aber besonnen haben, daß der Sinn dieser allgemeinen Gesetzgebung nur sei, durch sie als Mittel die Menschheit als ein Reich endlicher vernünftiger Wesen zu erhalten und zu fördern, so schwindet das Anstößige, der Zauber ist erkannt, das Halbdunkel löst sich auf in sonnige Klarheit.

Aber, wird man sagen, die Sache ist damit noch lange nicht zu Ende. Es bleibt noch als Hauptfrage die: warum sollen wir denn die Menschheit als ein Reich endlicher vernünftiger Wesen und deren Erhaltung und Förderung so in Auge und Herz tragen? was ist so Großes an ihr und an uns selbst, sofern wir zu ihr gehören, daß wir in all unserm Thun und Treiben sie und immer wieder sie zu erhalten, zu fördern suchen sollen. Die Antwort auf diese Frage ist Kant nicht schuldig geblieben, durch all seine Schriften kommt er immer und immer wieder auf sie zurück. Ich will nur ein paar Stellen wiedergeben, welche den leichtesten Einblick in seine Denkweise hierüber verstatten, sie werden zugleich die Richtigkeit unserer Umsetzung seiner Formel erhärten.

Die vernünftige Natur existirt als Selbstzweck und hat einen absoluten Werth. Die vernunftlosen Wesen haben nur einen relativen Werth, sie können als Mittel gebraucht werden und heißen daher Sachen. Auch unsere Neigungen, d. h. unsere sinnlichen Bedürfnisse haben keinen absoluten Werth; man wünscht nicht um ihrer selbst willen hungrig oder durstig zu sein, vielmehr muß der allgemeine Wunsch jedes vernünftigen Wesens sein, gänzlich von ihnen frei zu werden. Diese Erkenntniß von der Menschheit und der vernünftigen Natur überhaupt als Selbstzweck steht Kant so hoch, daß er behauptet, sie sei nicht aus Erfahrung entlehnt, sondern müsse aus reiner Vernunft entsprungen sein. Als Selbstzweck ist der Mensch der Naturnothwendigkeit entnommen; er ist das einzige Naturwesen, in welchem wir ein übersinnliches Vermögen erkennen können. In der Freiheit haben wir dies übersinnliche Vermögen, darin, daß wir uns dem moralischen Gesetz, das uns unsere eigene Vernunft giebt, unterwerfen können. Von dem Menschen aber als einem moralischen Wesen kann nicht weiter gefragt werden, wozu, zu welchem Zweck es existire. Sein Dasein hat den höchsten Zweck in sich, dem er, soviel er vermag, die ganze Natur unterwerfen kann. — Kant hat sich wiederholt bemüht, seinen Gedanken hierüber die allergrößte Deutlichkeit zu geben. Selbst der gemeinste Verstand, meint er, sei darin mit ihm einstimmig, daß alle die mannichfachen Geschöpfe, sie mögen noch so kunstreich gebildet sein, ja daß ganze Welten doch zu nichts da wären, wenn es in ihnen nicht Menschen oder vernünftige Wesen überhaupt gäbe, daß ohne die Menschen die ganze Schöpfung eine bloße Wüste, umsonst und

ohne befriedigenden Abschluß sein würde. Und zwar ist es nach Kant nicht blos die erkennende Betrachtung, auch nicht die genießende Benutzung dieser Welt durch den Menschen, was diesem seinen Werth gibt; das Große an ihm ist der Werth, den er allein sich selbst geben kann. Dieser Werth besteht in dem, was er thut, wie und nach welchen Grundsätzen er in der Freiheit seines Begehrungsvermögens handelt, d. h. ein guter Wille ist dasjenige, wodurch sein Dasein allein einen absoluten Werth hat. Was hilfts, so räsonnirt die gesunde Menschenvernunft, daß dieser Mensch so viele Talente hat, daß er damit sogar sehr thätig ist und dadurch einen nützlichen Einfluß auf das Gemeinwesen ausübt, und also im Verhältniß sowohl auf seine Glücksumstände, als auch auf anderer Nutzen einen großen Werth hat, — was hilft dies alles, wenn er keinen guten Willen besitzt. Er ist verachtungswürdig, sobald man ihn nach seinem Innern betrachtet. Kant spricht sich auch wohl so darüber aus: Bestände die Welt aus lauter leblosen oder zwar zum Theil aus lebenden, aber vernunftlosen Wesen, so würde das Dasein einer solchen Welt gar keinen Werth haben, weil in ihr kein Wesen existirte, das von einem Werth den mindesten Begriff hätte. Wären dagegen vernünftige Geschöpfe in der Welt, aber nur zum Genießen, zum sinnlichen Wohlbefinden in derselben, oder auch zum Anschauen, Betrachten und Bewundern, so würde auch das noch nicht unsere Vernunft befriedigen; denn diese verlangt einen persönlichen Werth, den der Mensch sich allein selbst geben kann. Die moralischen Gesetze nun sind von der eigenthümlichen Beschaffenheit, daß sie etwas als Zweck schlechthin vor-

schreiben; die Existenz vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen ist also das Höchste und Letzte, was unsere Vernunft denken kann. Von Anfang an begriff daher der Mensch, wiewohl zuerst nur dunkel, er sei eigentlich der Zweck der Natur, und nichts, was auf Erden lebt, könne hierin einen Mitbewerber gegen ihn abgeben. Diese Vorstellung schloß, wiewohl zunächst auch nur dunkel, den Gedanken des Gegensatzes ein, daß er so etwas zu keinem Menschen sagen dürfe, sondern diesen als gleichen Theilnehmer an den Geschenken der Natur anzusehen habe; und so tritt der Mensch in eine Gleichheit mit allen vernünftigen Wesen, er macht den Anspruch Selbstzweck zu sein und von jedem als ein solcher geschätzt zu werden. Hierin steckt nach Kant der Grund des so unbeschränkten Gleichheitsgefühls unter den Menschen. Daß der Mensch von irgend jemand nicht als Selbstzweck behandelt werde, daß er demnach gleichsam keiner Seele bedürfen und keinen eigenen Willen haben solle, und daß eine andere Seele meine Gliedmaßen nach ihrem Belieben beugen soll, das ist nach Kant ungereimt und verkehrt.

Ich ziehe der Deutlichkeit wegen die Summe aus allen diesen Erklärungen unseres Philosophen. Ihnen zufolge hat die Menschheit einen absoluten Werth, ja sie ist als vernünftige Natur das Einzige, was einen absoluten Werth hat. Dieser absolute Werth des Menschen besteht aber nicht in dem, was er genießen kann, nicht in der irdischen Glückseligkeit, die er sich etwa zu verschaffen vermag, auch nicht in dem bloßen Denken und Erkennen; es ist noch etwas Anderes, Höheres, was ihm seine Auszeichnung verschafft. Dies Höhere ist

seine Freiheit, das übersinnliche Vermögen in ihm. Der Mensch weiß sich im innersten Grunde unabhängig von der Naturnothwendigkeit, er weiß sich unter einem anderen Gesetz stehend oder stehen könnend. In der Natur ist alles bedingt, als in seinem innersten Wesen nicht zur Natur gehörig ist der Mensch unbedingt. Aber diese Unabhängigkeit, diese Freiheit ist nicht Zügellosigkeit, sie ist das Vermögen, statt den sinnlichen Neigungen unserer Natur einem übersinnlichen Gesetz zu folgen. Dies übersinnliche Gesetz, das Gesetz der reinen Vernunft ist das Moralgesetz, welches gebietet uns als ein Glied einer übersinnlichen Welt, eines Reichs der freien Geister zu betrachten und zu betragen, dieses Reich der freien Geister als das Letzte und Höchste in der Welt durch unser Handeln zu erhalten und zu fördern. Daß wir dies so ansehen müssen, ist nach Kant eine Forderung unserer Vernunft; Freiheit und Sittengesetz selbst sind ein Factum der reinen Vernunft, eine Thatsache, die sich jedem aufdrängt, die man zwar wegzudisputiren suchen kann, aber nicht wegzubringen vermag. Eine weitere Erklärung dieses wundersamen Vermögens ist nach ihm für uns Menschen unmöglich. Wegen dieser Ansicht, in welcher seine Lehren schließlich gipfeln, hat er das moralische Gesetz auch wohl so ausgedrückt: handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden Anderen jederzeit als Selbstzweck behandelst. Ja, an einer Stelle hat er sogar die Ausdrücke, die wir als den wahren Sinn seines Sittengesetzes erschließend an die Stelle seiner gewöhnlichen Formel gesetzt haben: da genügt es ihm nicht, daß unsere Handlungsweise allenfalls mit der Erhaltung der

Menschheit bestehen könne, er verlangt, daß sie auch mit zur Beförderung derselben beitrage. Der Grund endlich, welcher uns bewegen muß, in diesem Sinne unser Handeln einzurichten, ist nicht ein Vortheil oder eine Annehmlichkeit, die wir uns davon versprechen, es ist blos die Achtung für diese Idee der Menschheit als eines Reiches der Zwecke, die Erkenntniß, daß wir nur in diesem Handeln einen inneren Werth haben.

Da diese Auseinandersetzungen sich die Aufgabe gestellt haben, mit dem wahren Sinne des Kantischen Moralprincips bekannt zu machen, so bleibt noch zu zeigen, wie leicht und wie wohlbegründet die einzelnen Entscheidungen Kants über sittliche Handlungen sich ergeben, wenn man als den Sinn seines Moralgesetzes anerkennt: die Menschheit soll erhalten und gefördert werden, und zwar blos darum, weil die Menschen oder die endlichen vernünftigen Wesen als frei und mit einem übersinnlichen Vermögen ausgerüstet einen unbedingten Werth haben, während diese Entscheidungen auf Grund der eigenen Formel Kants sich keineswegs immer ohne Willkür und mit einleuchtender Klarheit ergeben würden. Ein Hauptbeispiel Kants ist: darf der Mensch sich das Leben nehmen, wenn er durch eine Reihe von Uebeln, die bis zur Hoffnungslosigkeit angewachsen ist, einen Ueberdruß am Leben empfindet? Die Entscheidung lautet: nein; denn der Selbstmord streitet mit der Idee des Menschen als Selbstzweck. Der Selbstmörder zernichtet das Subject der Sittlichkeit in seiner eigenen Person, das ist aber ebensoviel als die Existenz der vernünftigen Natur, welche doch Selbstzweck ist, soviel an ihm ist, aus der Welt vertilgen. Der über-

sinnliche Mensch ist dem sinnlichen Menschen zur Erhaltung anvertraut worden, er darf daher nicht dieser seiner Stätte, dem Orte seiner Wirksamkeit, so zu sagen, entzogen werden. — Ein zweites Beispiel Kants, das seinem Grundgedanken nach fast unzähligemal bei ihm wiederkehrt, handelt von der Unerlaubtheit der Lüge. Der Fall ist zunächst ein specieller. Es sieht sich jemand durch Noth gedrungen, Geld zu borgen. Er weiß wohl, daß er nicht sobald wird bezahlen können, sieht aber auch, daß ihm nichts wird geliehen werden, wenn er nicht festiglich verspricht, es zu einer bestimmten Zeit zu bezahlen. Darf er das thun, weil die Noth ihn drängt, darf mit anderen Worten es als ein sittlich erlaubter Grundsatz angesehen werden: wenn ich in Geldnoth bin, so kann ich Geld borgen und versprechen, es zu bezahlen, ob ich gleich weiß, es werde nicht geschehen? Die Entscheidung lautet wiederum auf Nein. Denn durch eine solche Erlaubniß würden Treu und Glauben aufgehoben, niemand würde mehr auf ein Versprechen etwas geben, der ganze Zweck der Versprechen wäre unmöglich gemacht. Treu und Glauben und der darauf gegründete geschäftliche Verkehr unter Menschen soll aber sein, die Menschen sind zur Erhaltung und Ausbildung ihres leiblichen und geistigen Daseins auf den Verkehr unter einander angewiesen. Zur Erhaltung und Förderung der Menschheit gehört somit die Ehrlichkeit in Versprechungen, sie ist unbedingte Pflicht, und alle Unredlichkeit in diesem Punkte ist pflichtwidrig. In demselben Sinne hat sich Kant einmal in einem eigenen Aufsatz erhoben gegen das vermeinte Recht, aus Menschenliebe zu lügen. Wahrhaftigkeit in Aussagen, die man nicht umgehen kann, so lehrt er da, ist

Pflicht des Menschen gegen jeden, es mag ihm oder einem Anderen noch so großer Nachtheil daraus erwachsen. Denn durch Verfälschung meiner Aussagen thue ich der Pflicht überhaupt Unrecht, d. h. ich mache, soviel an mir liegt, daß Aussagen überhaupt keinen Glauben finden, mithin auch alle Rechte, die auf Verträge gegründet werden, wegfallen und ihre Kraft einbüßen, welches ein Unrecht ist, das der Menschheit überhaupt zugefügt wird, — eine Entscheidung Kants, welche offenbar die besonderen Umstände solcher Unwahrheiten aus wirklicher Menschenliebe, etwa der Rettung eines Unschuldigen vor einem in Affect oder Leidenschaft befindlichen Verfolger, Unwahrheiten, die meist bald als solche von den Aussagenden selbst erklärt werden, nicht in gebührende Rücksicht nimmt. Aus einem ähnlichen Grund hat Kant jede Lüge überhaupt verworfen. Der Mensch hat das Vermögen der Mittheilung seiner Gedanken; sobald er sie mittheilt, hat er sich aber auch zu zeigen, wie seine Persönlichkeit ist. Zur Erhaltung und Förderung der Menschheit gehört, daß der wahre Mensch sich darstelle. Statt dessen giebt der Lügner blos eine täuschende Erscheinung vom Menschen; denn er theilt seine Gedanken an jemanden mit durch Worte, die doch absichtlich das Gegentheil von dem enthalten, was der Sprechende dabei denkt. — Ein weiteres Hauptbeispiel bei Kant ist dieses. Es findet jemand ein Talent in sich, welches nur weniger Cultur bedürfte, um ihn zu einem sehr brauchbaren Menschen zu machen. Er sieht sich aber in bequemen Umständen und zieht es vor, lieber dem Vergnügen nachzuhängen, als sich mit Erweiterung und Verbesserung seiner glücklichen Naturanlagen zu bemühen. Nach Kant ist dies ein sittliches Un-

recht. Denn die Menschheit als vernünftige Natur soll in aller Weise nicht blos erhalten, sondern auch gefördert, entwickelt werden. Ein vernünftiges Wesen muß daher nothwendig wollen, daß alle Vermögen in ihm ausgebildet werden. Es ist nicht Rücksicht auf den Vortheil, den ihm die Ausbildung seines Talents verschaffen kann, vielleicht würden wir (nach Rousseauschen Grundsätzen) bei der Rohigkeit der Naturbedürfnisse viel glücklicher sein, es ist ein Gebot der moralischen Vernunft und Pflicht des Menschen, seine Naturkräfte, die Geistes-, Seelen- und Leibeskräfte auszubilden zu allerlei möglichen Zwecken und so ein der Welt nützliches Glied zu sein. — Das vierte Beispiel Kants endlich geht auf die Wohlthätigkeit. Es geht jemandem wohl, während er sieht, daß Andere mit großen Mühseligkeiten zu kämpfen haben. Er könnte ihnen wohl helfen, allein er denkt: was geht es mich an? mag doch jeder so glücklich sein, als es der Himmel will, oder er sich selbst machen kann; ich werde ihm nichts entziehen, ja ihn nicht einmal beneiden; nur zu seinem Wohlbefinden oder seinem Beistand in der Noth habe ich nicht Lust etwas beizutragen. Kant mißbilligt natürlich eine solche Denkweise und verlangt, daß man sich wirksame Theilnahme an Anderer Noth zum Grundsatz mache, aber der Grund, den er hie und da für diese Entscheidung giebt, ist nicht glücklich. Er meint nämlich öfter, man müsse theilnehmend sein, weil doch der Fälle sich manche ereignen könnten, wo man Anderer Liebe und Theilnehmung bedürfe, aber dann hätte man sich selber durch jenen Grundsatz aller Hoffnung des gewünschten Beistandes beraubt. Dagegen drückt er sich an anderen Stellen um so energischer in dem Sinne

aus, den wir in seinem Moralgesetz als den eigentlichen erfunden haben. Da gehört es ihm zur Menschheit als Selbstzweck, daß jedermann auch die Zwecke Anderer, soviel an ihm ist, zu befördern trachte; Anderer Zwecke müssen auch meine Zwecke sein. Daraus folgt Theilnehmung für Andere überhaupt oder Nächstenliebe, deren Sinn eben ist, daß ich die Zwecke Anderer, sofern sie nur nicht unsittlich sind, zu meinen eigenen mache. Wie hiernach überhaupt thätige Theilnehmung an Anderer Schicksal Pflicht ist, so ist auch die Theilnehmung des Wohlthuns gegen Bedürftige allgemeine Menschenpflicht; denn sie sind als Mitmenschen anzusehen, d. h. als bedürftige vernünftige Wesen, welche auf Einem Wohnplatz durch die Natur zu wechselseitiger Beihülfe vereinigt sind.

Die eben durchgegangenen Beispiele sind die Musterbeispiele Kants, nur so dargestellt und in ihren Gesichtspunkten erweitert, wie sich dies mit Zuhülfenahme seiner sämmtlichen Schriften thun läßt. Er hat sich natürlich nicht mit ihnen begnügt, sondern eine ganze Pflichten- und Tugendlehre und vorher noch eine Rechtslehre aus seinem Moralgesetz abgeleitet. Immer aber ist der leitende Gedanke bei all diesen Anwendungen: was die Menschheit als ein Reich endlicher vernünftiger Wesen erhält und fördert, ist Pflicht. Wie gesagt, dieses sein Moralgesetz hat er selbst nicht in dieser Form ausgesprochen, aber es läßt sich nachweisen und ist hier nachgewiesen worden, daß dies der wahre, von ihm selbst nur in etwas anderer Ausdrucksweise anerkannte Sinn ist. Es ist aber nicht gleichgültig, wie man einen Gedanken ausdrückt. Der nicht ganz zutreffende Ausdruck thut oft seiner Wirksamkeit Eintrag. Daraus ist es wohl

zu erklären, daß die Kantische Sittenlehre, nachdem sie anfangs als eine kräftige Erlösung von der herrschenden sogenannten Glückseligkeitslehre siegreich durchgedrungen war, später und sogar sehr bald gegen andere Auffassungen zurücktreten mußte. Die Formel von der Tauglichkeit der Grundsätze des Handelns zu einer allgemeinen Gesetzgebung für vernünftige Wesen erschien wie ein spitzfindiges und in sich wenig klares Zauberwort. Gleichwohl hat die Formel Kants ihre Anziehungskraft nie verloren, und sein kategorischer Imperativ als unbedingtes Gebot, die Pflicht ohne Klügeln und Rechnen auf diesseitigen oder jenseitigen Vortheil und Genuß einfach zu vollbringen, ist wie ein Sprüchwort in die Kreise unseres Volkes, und man kann vielleicht sagen, der gebildeten Welt übergegangen. Die Menschheit als ein Reich endlicher vernünftiger und durch ihre Vernunft freier Wesen zu erhalten und zu fördern, das ist die kurze Summe seiner Lehre. Und diesen unbedingten Werth hat ihm die Menschheit durch das, was sie thun kann vermöge ihrer Freiheit, ihrer inneren Unabhängigkeit von der Naturnothwendigkeit, und der Fähigkeit, sich einem übersinnlichen Gesetz zu unterwerfen. Was sie da thun kann und sittlich soll, ist, daß jeder den Anderen und jeder alle Menschen und die Menschheit überhaupt als das Höchste in der Welt achte und darnach zur Erhaltung und Förderung derselben wirke. Am gramsten war Kant von dieser Auffassung des menschlichen Lebens aus der zu seiner Zeit allgemein verbreiteten Glückseligkeitslehre. Das Leben der blos Genießenden, mögen es gröbere oder feinere Freuden sein, was sie suchen, schien ihm keinen Werth zu haben.

Die Glückseligkeitslehre, sagt er einmal, müsse mit Verkehrung aller Moral sich den Grundsatz machen: liebe dich über alles und Gott und deinen Nächsten um dein selbst willen. Es gab eine Zeit für ihn, wo er glaubte, der Durst nach Erkenntniß und die begierige Unruhe darin weiter zu kommen, oder auch die Zufriedenheit bei jedem Fortschritt im Wissen könne die Ehre der Menschheit machen, und wo er den Pöbel verachtete, der von nichts weiß. Rousseau's Schriften hatten ihn von diesem Wahne zurückgebracht, der verblendete Vorzug blos gelehrter Erkenntniß verschwand, er lernte die Menschen um anderer Dinge willen achten. Sehr charakteristisch für diese seine abschließende Denkweise ist, daß er in Bezug auf das Leben nach dem Tode einmal in einer Gesellschaft äußerte, er würde es für kein übles Zeichen seines künftigen Wohnortes ansehen, wenn ihm dort sein damaliger treuer Diener Lampe und andere ihm ähnliche ehrliche Menschen entgegenkämen. Der Himmel war ihm nicht eine Gemeinschaft großer Geister, sondern eine Gemeinde der Rechtschaffenen, ganz entsprechend dem, daß ihm überhaupt der Werth des Menschen im Moralischen lag, nicht im Intellectuellen. Gerade diese schlichte und doch so hohe moralische Auffassung ist es aber, welche zu allen Zeiten in den Herzen und Köpfen einen mächtigen Wiederhall findet, und welche gewiß den Kantischen Gedanken hierüber eine unvergessene Bedeutung giebt.

V.

Ueber die Hauptansichten vom Werthe des menschlichen Lebens.

Einer der charakteristischen Züge des Menschen ist, daß er nicht nur im Vergleich mit den Thieren sehr mannichfache Triebe, Neigungen, Begehrungen hat, sondern daß er diese auch ihrem Werthe nach mit einander vergleicht und so für sein Gesammtleben etwas schlechthin Werthvolles sucht, was man höchstes Gut, letzten Zweck, befriedigenden Sinn unseres ganzen Daseins nennt. Dabei ist aber sehr merkwürdig und wird gewöhnlich viel zu leicht genommen, daß keine Uebereinstimmung über dies höchste Gut in der Menschheit herrscht, sondern in allen Zeiten, die sich frei äußern konnten, ein unausgeglichener Widerstreit gewaltet hat. Am deutlichsten läßt sich diese auffallende Thatsache an den Culturvölkern zur Anschauung bringen, wo man doch am ehesten erwarten sollte, daß eine Einigung der Ansichten erreicht sei, nachdem bei ihnen soviel für und gegen die einzelnen Arten des höchsten Gutes mit allen Gründen des Scharfsinns ist geltend gemacht worden. Der Arten des höchsten Gutes sind nämlich nicht unendlich viele auf-

gestellt worden, sondern die aufgestellten gehen auf nicht mehr als drei Hauptziele des Lebens zurück, die sich z. B. deutlich in den Erwägungen Kants wahrnehmen lassen. Das erste Ziel ist das der sinnlichen Annehmlichkeit oder, wie es Kant nennt, die Glückseligkeitslehre, die zu seiner Zeit weit verbreitet war, die er daher unermüdlich in seinen Schriften bekämpft; selbst da, wo sie nicht von diesen Fragen an sich handeln, läßt er keine Gelegenheit vorübergehen, ohne sich eifrig und mit Aufgebot alles Scharfsinns dagegen auszusprechen. Das zweite Ziel kann man bezeichnen als dasjenige, wo die Cultur als Selbstzweck erachtet und getrieben wird. Kant nennt es Civilisation, auch Cultivirung; er versteht darunter Kunst und Wissenschaft, politische Wohlfahrt, gesellschaftliche Artigkeit und Anständigkeit, Ehrliebe und äußere Anständigkeit, bei welchem allem nach ihm die eigentliche Moral, die Moral, wie er sie für die einzig richtige hält, fehlen kann. Es war eine Zeit, wo Kant sich zu einer der Formen der Cultur als Selbstzweck bekannte, wo er den Endzweck der Menschheit in die wissenschaftliche Erkenntniß setzte. Er spricht sich darüber in den Fragmenten aus dem Nachlaß so aus: „Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher. Ich fühle den ganzen Durst nach Erkenntniß und die begierige Unruhe, darin weiter zu kommen, oder auch die Zufriedenheit bei jedem Fortschritt. Es war eine Zeit, da ich glaubte, dieses alles könnte die Ehre der Menschheit machen, und ich verachtete den Pöbel, der von nichts weiß. Rousseau hat mich zurechtgebracht." Die dritte Hauptansicht über das Ziel des Menschen ist die, welche Kant später vertrat, und zu deren Annahme und Vertheidigung er gesteht die Anregung von Rousseau er-

halten zu haben; es ist die, welche ihrem wahren Inhalte nach in dem voraufgehenden Vortrag ist geschildert worden. Man kann sie füglich charakterisiren als die der Liebe von Mensch zu Mensch; denn so drückt man am besten den allgemeinen Gedanken aus, wecher ihr in ihren verschiedenen geschichtlichen Gestaltungen gleichmäßig zu Grunde gelegen hat.

Ich darf wohl annehmen, daß es von Interesse sein wird, diese drei sittlichen Hauptansichten in der Menschheit etwas näher kennen zu lernen. Sie sind noch heute neben einander da. Man braucht blos auf sie aufmerksam gemacht zu sein, so begegnet man ihnen im wirklichen Leben und in der Literatur alle Augenblicke, sobald man nur noch gelernt hat, was dem Erwachsenen nicht erspart bleibt zu lernen, daß man sich bei der Beurtheilung der Menschen nicht halten darf an ihre Worte und die Grundsätze ihres Mundes, sondern an ihr öfteres gleichmäßiges Thun und die darin sich ausdrückende Lebensansicht.

Das erste Ziel ist das der sinnlichen Annehmlichkeit. Nach ihr ist die aus der Sinnesempfindung stammende Lust das Ziel unseres Lebens. Das Behagen der Sättigung nach Hunger und Durst, der Genuß der Ruhe nach Bewegung, alle Muskelanspannung und Abspannung, alle Nervenerregung und alle Ruhe der Nerven, all solche Zustände zusammen, sofern sie angenehm sind, machen den Werth unseres Lebens aus, sie sind das, was wir an ihm so lieben. Diese Lust darf man sich durchaus nicht als eine rohe und, wie wir sagen, blos körperliche vorstellen. Die sogenannte geistige Lust wird vollkommen anerkannt. Musik, Malerei,

Plastik, alle sonstigen Künste werden aufgenommen als ein wesentlicher Theil der Lust, aber sie sind dieser Ansicht nichts ohne das Auge, ohne das Ohr, das in ihnen harmonisch, d. h. wohlthätig afficirt wird; das allein macht diese Künste so geschätzt, so leidenschaftlich gesucht. Auch die Wissenschaft wird von dieser Ansicht nicht verschmäht. Sie hat die Aufgabe, die größte Lust zu ermitteln und bewirken zu helfen, sie sorgt für den Comfort und die Behaglichkeit des Lebens. Selbst die abstractesten Wissenschaften, wie Mathematik, haben nach ihr ihre Bedeutung schließlich doch in der Anwendung auf Natur und Menschenwelt und dienen so zu Verbesserungen menschlicher Zustände. Nicht gering ist der Nutzen der Wissenschaften nach dieser Ansicht meist noch dadurch, daß sie die Seele von leerem Aberglauben und Angst befreit, die Naturgesetze und ihre Constanz aufgezeigt, und dadurch auch wieder die sichere Einwirkung des Menschen auf die Natur zur Gestaltung seines Lebens nach seinen Wünschen ermöglicht haben. Diese Ansicht kann mit großer Mäßigkeit in der Lebensführung verbunden sein und mit nicht geringer Kraft und Seelenstärke, sobald sie erkannt hat und mit Energie dieser Erkenntniß folgt, daß Mäßigung im Genießen die reinste, durch keine üblen Folgen nachträglich zu theuer bezahlte Lust gewährt. Die bürgerliche und staatliche Gesellschaft wird von dieser Ansicht hochgehalten; denn die darin zur Durchführung kommende Gerechtigkeit ist ihr zufolge gegründet auf die Annehmlichkeit des gegenseitigen Nutzens. Zur Freundschaft hat die Ansicht einen besonderen Zug; nichts erhöht ja die Freuden des Lebens so sehr und mildert die gelegentlichen Leiden mehr als

das Zusammensein mit gleichgestimmten Seelen, wie es in der Freundschaft genossen wird. Die Bewährung hat diese Ansicht ihrer Ueberzeugung nach in sich. Jedes lebende Wesen strebt nach Lust und flieht die Unlust von Stunde der Geburt an. Darin hat die Natur selbst uns einen Fingerzeig gegeben, dem wir blos zu folgen brauchen, um recht zu gehen. Ueberdies, wer würde Weisheit suchen, wenn sie nicht das Glück unseres Lebens beförderte? Alle Tugenden überhaupt sind Quellen der Lust und werden darum von den Menschen geschätzt und nur soweit, als sie dies sind. Daß die Lust aber in sich selbst ihren Werth hat, wer wollte das bezweifeln? sobald man sagt, der und der thut das, weil es ihm Vergnügen macht, verlangen wir keinen weiteren Grund; denn daß Vergnügen um sein selbst willen und in sich selber werthvoll ist und ein Gegenstand des Wünschens und Strebens, das empfindet jeder Mensch unmittelbar. So die Anhänger dieses Princips.

Der Hauptvertreter dieser Lebensansicht im Alterthum war Epikur. Er verlangte zur sinnlichen Annehmlichkeit nicht mehr als die Abwesenheit der Unlust und des Schmerzes; damit war er zufrieden. Ein anderer Philosoph des Alterthums vor Epikur, Aristipp, hatte mehr verlangt. Er hatte blos die Zustände wirklicher freudiger Erregung als das Glück des Lebens ausmachend angesehen; blos der lebhafte Genuß des wirklichen Ausruhens z. B. war ihm Lust, während Epikur sich schon damit begnügte, daß die Ruhe, die man etwa hatte oder auch die Bewegung, durch kein Schmerzgefühl und kein Gefühl des Unbehagens gestört sei. Die ganze geschilderte Denkweise beschränkte sich aber im Alterthum nicht

auf einzelne Philosophenschulen, sie war weit verbreitet. Nach Plato und Aristoteles huldigten ihrem Grundgefühl die meisten Griechen. Auch die christlichen Philosophen des Mittelalters bestätigen es, daß die meisten Menschen Anhänger der sinnlichen Annehmlichkeit seien. Dabei bezeugt das Alterthum in Epikur die Reinheit und die Fleckenlosigkeit seines Lebenswandels, und die christliche mittelalterliche Philosophie giebt zu, daß mit dieser Ansicht Ehrbarkeit des Lebens und Gerechtigkeit vereinbar sei. In der modernen Welt ist das System nach manchen Vorläufern wieder aufgenommen worden durch die französische Aufklärung des vorigen Jahrhunderts, namentlich durch Helvetius und das système de la nature. Helvetius hat besonders die Empfindungsweise ausgesprochen, wie sie noch heute vielfach in Frankreich gilt, aber nicht blos dort. Die physische Empfindlichkeit (la sensibilité physique) sei es, was die Menschen in Bewegung und Thätigkeit setze; sie sei dasselbe, wie der Trieb zum Vergnügen und die Furcht vor Schmerz. Das Interesse oder das Streben nach Glückseligkeit sei daher das einzige Princip aller Handlungen des Menschen. Hierbei könne aber die Erkenntniß den Menschen lehren, sein Privatinteresse mit dem Interesse der Gesellschaft zu verbinden, weil dadurch unsere eigene Glückseligkeit am besten erreicht werde. Durch diese Beziehung unseres Interesses auf das der Gesellschaft entstehen nach Helvetius die Tugenden. Tugend heißt, unsere Glückseligkeit in ein Verfahren setzen, das unseren Mitmenschen und uns selbst wahrhaft und dauerhaft nützlich ist, das deswegen Andere billigen, so daß wir für diese ein Gegenstand des Interesses werden. — Daß aber diese Gefühle,

welche so philosophisch sind vertreten worden, nicht blos in Europa heimisch sind, daß sie nur zu allgemein menschlich sind, das zeigt der Umstand, daß gewöhnlich die Reisenden von den wilden Völkern behaupten, sie lebten blos darnach, meist sogar in einer sehr tumultuarischen und keineswegs europäisch-überlegten Weise. Ihre Hauptmotive sind nach einer zusammenfassenden Schilderung Essen, Trinken, sinnliche Liebe, fauler Müßiggang infolge eines wahren Abscheues vor jeder Kraftanstrengung. Daß außerdem die Männer auf Unterwerfung der einzelnen Familienglieder unter ihren Willen halten, und Ehrgeiz und Eitelkeit zeigen, die sie gern als Anführer oder sonstwie befriedigen, das hebt die Motive nicht über das physische Wohlbefinden hinaus; diese Mittel dienen demselben Grundzug. Selbst ihre Religion wurzelt ganz in diesem; sie geht ganz auf physische Bedürfnisse, die sie von ihren Göttern wollen befriedigt haben. Ein Beweis für die weite Verbreitung dieser Denkweise über die ganze Menschheit, die gebildete und die ungebildete, sind alle Poesien aller Völker, welche sich stets mit dem Verführerischen der sinnlichen Lust beschäftigen und entweder entzückt oder wehklagend ihre Macht und ihren süßen Taumel schildern. Endlich darf ich noch daran erinnern, daß nach der Lehre des Christenthums jeder Mensch von Natur mit diesem Hang zur sinnlichen Annehmlichkeit zu kämpfen hat bis an sein Ende; es ist die fleischliche Lust, das fleischliche Gesetz in unsern Gliedern, das da streitet wider das geistliche Gesetz.

Der weiten Verbreitung dieses Lebenszieles in alter und neuer Zeit entsprechend, ist eine große Anzahl von Einwendungen gegen dasselbe durch die bedeutendsten

Philosophen erhoben worden. Aber man muß gestehen, diese Einwendungen sind von der Art, daß es einem gewandten Anhänger der Lust nicht schwer fallen könnte, sie zu widerlegen. Im Alterthum hat Plato diese Denkweise verworfen, weil die Lust auf das Werden gehe, nicht auf das sich gleichbleibende Sein, welches Letztere das Höhere, der menschlichen Seele Verwandtere sei. Aber was will das sagen gegenüber der Erkenntniß, die auch im Alterthum schon da war und in der Neuzeit zumal mächtige Vertreter gefunden hat, daß nämlich das Werden, die Entwickelung, das Streben durchaus auch der endlichen Seele zukomme als ihre wirkliche und eigentliche Art zu sein und zu leben. Aristoteles hat gegen die sinnliche Lust als Lebensziel geltend gemacht, daß sie den Menschen als sinnliches Wesen nehme und nicht das Eigenthümliche, Charakteristische desselben erfasse, sein geistiges, denkendes Sein. Aber ist die sinnliche Annehmlichkeit und ihre Lust, so sehr sie vom Leibe mitbedingt ist, nicht etwas Geistiges? ist Genuß anders denkbar, denn als ein Zustand eines fühlenden, somit unterscheidenden und vorstellenden Wesens? Materialistisch, körperlich braucht dies Ziel die Seele gar nicht zu denken, es muß nur das Fühlen von Lust und Unlust als eine wesentliche Seite des Geistes ansehen, und das thun wir heutzutage alle. Die sinnliche Annehmlichkeit setzt den Menschen auch nicht zum Thier herab; sie will menschliches, nicht thierisches Genießen. Daher dringt sie auf Auswahl unter den Genüssen, auf Verfeinerung derselben, und legt großen Werth auf das geistige Nach- und Vorempfinden. Das Ziel ist ferner nicht, wie viele gesagt haben, auf die blos leidentliche,

passive Seite des Menschen gegründet und muß nicht zur bloßen Passivität führen. Dies Ziel kann äußerst wirksam sein zur Anregung der Leidenschaften und ihrer Bethätigung in Kunst, Wissenschaft, Handel, Industrie, Gewerbe; die Genußmenschen sind oft die lebendigsten im Genuß selber und zum Zweck des Genusses. Schleiermacher hat als durchschlagenden Grund gegen diese Lebensansicht ins Feld geführt, sie sei keiner wissenschaftlichen Ausführung im Einzelnen fähig, Maß und Begränzung der einzelnen Handlungen lasse sich von derselben aus nicht entwerfen. Indeß lassen sich allgemeine Vorschriften der Art allerdings geben, die sich freilich in einer gewissen Weite halten, z. B. die Gesundheit zu berücksichtigen, lieber augenblicklich eine kleine Unlust zu übernehmen, als die gerade mögliche Lust um den Preis künftiger Unlust zu erkaufen. Kann man denn aber überhaupt verlangen, eine sittliche Lebensansicht müsse die einzelnen Handlungen mit mathematischer Genauigkeit nach allem Detail bestimmen? Viele Moralisten, ganz anderer Art und geschworene Feinde der sinnlichen Annehmlichkeit, wie Kant, haben in dieser Forderung einen quälenden und unausführbaren Rigorismus gefunden. Kant selbst hat Mehreres gegen das Lustprincip eingewendet. Vor allem, es könne nicht allgemein werden; jeder denke dabei etwas Anderes, den Namen Lust oder Glückseligkeit führten alle im Munde, aber, was der Name bedeute, sei etwas ganz Verschiedenes. Der eine meine damit Geld und Gut, der andere Ehre und Ruhm, und so seien, soviel Köpfe, soviel Sinne. Dagegen kann man fragen, ob diese Einstimmigkeit überhaupt erforderlich sei, ob das Princip nicht sehr wohl

allgemein werden könne, zwar nicht in dem Sinne, daß die Lust jedes einzelnen gerade so wäre, wie die des anderen, aber in dem, daß jeder seine eigene Lust erstrebt und doch alle sich darin einig fühlen, daß sie Lust erstreben, und darum Rücksicht auf einander nehmen, namentlich auf die Individualität der Anderen, so daß keiner den anderen zwingt zu seiner Lust, sondern ihn für sich gewähren läßt, ihn bei seiner Lust sogar fördert um den Preis gleicher Förderung von Seiten des Anderen? Die Menschheit könnte bei diesem Princip auch wohl bestehen. Dafür ist der Beweis einleuchtend zu erbringen; sie besteht ja, trotzdem im Großen und Ganzen die Lust wohl zu allen Zeiten thatsächlich die meisten Anhänger gezählt hat. Ein anderer Gegengrund von Kant gegen die Glückseligkeit war, sie sei unerreichbar. Denn des Menschen Natur sei nicht von der Art, irgendwo im Besitz und Genuß aufzuhören und befriedigt zu werden. Glückseligkeit sei das Losungswort aller Welt, aber sie finde sich nirgends in der Natur, die der Glückseligkeit und der Zufriedenheit mit dem vorhandenen Zustand nie empfänglich sei. Alle Vergnügungen des Lebens, so argumentirt Kant, haben ihren großen Reiz, indem man ihnen nachjagt. Ihr Besitz läßt kalt und der bezaubernde Geist ist dann verflogen. So habe der gewinnsüchtige Kaufmann tausend Vergnügen, während er das Geld erwerbe. Denke er nach dem Erwerb es zu genießen, so quälten ihn tausend Sorgen. Der junge Liebhaber sei äußerst glücklich in der Hoffnung, und der Tag, an dem sein Glück aufs Höchste steige, bringe es auch wieder zum Sinken. So Kant. Allein es ist ersichtlich, daß ihm dabei ein Bild

der Lust vorschwebt, welches weder Epikur noch Helvetius anzuerkennen brauchten, eine durch keine Ueberlegung geregelte Lust, eine in das Ungemessene und Ueberschwängliche gehende Lusterwartung. Daß es eine Lust giebt, welche mehr ein Phantom als eine Realität ist, haben die Lehrer der Lust stets zugestanden, und sich bemüht, ihre Schüler auf die erreichbaren, dauernden und in sich befriedigten Lustgefühle hinzuweisen. Zufrieden ist der Mann besonnener Lust, wenn die angenehmen Empfindungen und Gefühle die unangenehmen in seinem bisherigen Leben, in der Gegenwart und in der Zukunft, soweit vom Vergangenen ein Schluß auf dieselbe verstattet ist, überwiegen. Solche Zustände sind nicht so fern abliegend vom menschlichen Leben. Hat nicht z. B. die Jugend die Gabe, sich alles, auch das Beschwerliche und Mühsame, in eine Lustpartie zu verwandeln, wie Goethe dies einmal anmerkt? und es möchte sich auch in späteren Jahren wohl mancher finden, der zugestände, in seinem Leben überwiegend Lustgefühle gehabt zu haben und insofern wohl zufrieden mit demselben zu sein. Noch ein Argument gegen die Lust findet sich bei Kant, er drückt es kurz so aus: „Das Leben der blos Genießenden scheint keinen Werth zu haben." Derselbe Gedanke kommt bei anderen Philosophen vor, sie verwerfen die Lust, weil sie keine Würde habe. Aber liegt der Werth der Lust nicht eben in ihr selbst, in der Befriedigung, die sie gewährt und die unmittelbar gefällt? ist es nicht, wie die Alten sagten, lächerlich, wenn jemand erklärt, ich thue das, weil es mir Lust macht, ihn noch zu fragen, warum es ihm Lust mache? Die Berufung auf Lust schneidet alles Warum ab, ist ein Letztes und Ab=

schließendes. Was soll ferner der Ausdruck sagen: die Lust habe keine Würde? Kann sie nicht besonnen, geregelt, gehalten, überlegt in sich selbst sein? muß sie immer unordentlich, dissolut, roh und wüst auftreten? Man nehme manche Statue des Bacchus bei den Alten. Wie dämonisch wirkt die leichte, liebliche Trunkenheit des Gottes auf den Beschauer. Da ist volle Lust, ganze Lust, und doch maßvoll und noch sich und andere beherrschend, und vollends Epikur, wie er sich gelegentlich rühmt, bei Wasser und Brod mit Zeus selbst über die Glückseligkeit zu streiten, macht das nicht, und es waren bei ihm nicht leere Worte, einen wahrhaft großartigen Eindruck? — Aber irreligiös soll das Lustprincip sein. Eine Nothwendigkeit hierzu ist nicht einzusehen. Epikur betete zu den Göttern in ästhetischer Verehrung ihrer seligen und mühelosen Vollkommenheit, für Helvetius ist Gott der schaffende Weltgrund, die sinnlichen Wünsche der Naturvölker haben eine Mannichfaltigkeit religiöser Vorstellungen hervorgetrieben, im Mittelalter warf man dem Islam vor, einer streng monotheistischen Religion, daß er durch und durch auf sinnliche Glückseligkeit gehe, auch manchen Perioden der christlichen Kirche hat man denselben Vorwurf gemacht. Die Lust läßt sich sehr wohl mit religiösen Empfindungen durchdringen. In ihr erscheint den Freunden derselben ein endlicher, irdischer Abglanz der Seligkeit Gottes. Aufgabe des Menschen wird es nach ihnen, die Anlagen zur Lust, die ihm Gott gegeben, zu befolgen; befolgt er sie mit Klugheit, so fähret er wohl, giebt er jeder sinnlichen Regung maßlos, ziellos nach, so gehet es ihm übel. Das ist nach dieser Ansicht Gottes Weltordnung.

Soviel läßt sich für das Lustprincip sagen, so leicht lassen sich die Einwendungen gegen dasselbe zurückweisen. Und so ist es nur zu begreiflich, daß diese Lebensansicht stets einen so großen Eindruck gemacht und so viele Anhänger gezählt hat. Gehören wir auch zu diesen? Nein, mindestens ich nicht. Ich habe blos der Gerechtigkeit wegen der Lust gegeben, was sie billig fordern kann, das Zugeständniß, daß sich viel, sehr viel für sie sagen läßt, und daß das Meiste von dem, was gegen sie gesagt worden ist, sie nicht sehr kümmern darf. Aber warum bin ich nicht, warum sind viele Andere nicht Anhänger des Lustprincips? Darum, weil es noch andere mögliche Lebensansichten giebt, mit denen verglichen die Lust vielleicht etwas von dem natürlichen Zauber und der unwiderstehlichen Gewalt verliert, mit denen sie uns bis jetzt entgegentrat.

Es giebt zunächst noch eine zweite sittliche Hauptansicht in der Menschheit, nicht so verbreitet, wie die erste, in vollendeter Ausführung findet sie sich blos bei manchen Völkern, aber die Elemente zu ihr sind über die ganze Erde zerstreut. Diese zweite Ansicht sieht in der Ausbildung und Bethätigung der intellectuellen Fähigkeiten das Ziel des Menschen. Die intellectuellen Fähigkeiten können sich aber in verschiedener Weise bethätigen, nicht blos als eigentliche Wissenschaft, sondern auch als ästhetische Bildung, so daß die Kunst als das Höchste gilt, als technische Virtuosität, wo die Aufgabe ist, durch Erkenntniß der Naturkräfte und ihre Benutzung mehr und mehr die Herrschaft des Menschen über die Erde der Vollendung entgegenzuführen, endlich als Fähigkeit zur Herrschaft und zum Regiment über andere Menschen, eine Fähigkeit, welche ganzen Völkern zugeschrieben wird,

die somit als Staaten-bildende und Nationen-beherrschende Mächte auftreten. Das sind etwa die Hauptarten, wie dies Ziel in der Geschichte Darstellung gefunden hat; man kann sie zusammenfassen als denjenigen sittlichen Standpunkt, welchem Cultur als Selbstzweck gilt. Dieser Standpunkt liegt uns nicht fern, wir sind von einer Form desselben heutzutage laut umtönt. Namentlich in naturwissenschaftlichen Kreisen hat jetzt die Ansicht begeisterte Vertreter, wonach die Aufgabe der Menschheit ist, die wissenschaftliche Wahrheit mehr und mehr zu erringen. Dazu wird nach derselben Ansicht erfordert, daß die sinnliche Annehmlichkeit zurückgedrängt werde. Sie als das Lebensziel hinzustellen gilt als gemein, als eine Herabwürdigung des Menschen. Die Annehmlichkeit ist zulässig nur, soweit sie für Erhaltung des Lebens unumgänglich nothwendig ist, und soweit sie als zeitweilige Erholung von der geistigen Beschäftigung Leib und Seele erfrischt und zu neuer geistiger Anspannung tüchtig macht. Es ist ferner erforderlich nach dieser Ansicht, daß dem Menschen immer mehr die mechanische Arbeit abgenommen werde, damit für die geistige Ausbildung Zeit und Kraft bleibt; darum ist sie eifrig her hinter der Benutzung der Naturkräfte zum Dienste des Menschen. Außerdem sind geordnete staatliche Verhältnisse unumgänglich nöthig; denn nur unter dem Schutze des Friedens und der Ruhe kann die Wissenschaft gedeihen. Bei dieser jetzigen Form der Culturansicht wird vorausgesetzt, daß alle Menschen mehr oder weniger, näher oder entfernter, unmittelbar oder mittelbar zur Lösung der Aufgabe wissenschaftlicher Erkenntniß geeignet sind. Indeß diese Ansicht von der

wesentlichen Gleichheit aller Menschen hat die Culturansicht nicht immer gehabt. So nicht im Alterthum. Nach Aristoteles ist das wissenschaftliche Denken das wahre Gut des Menschen. Um dies überhaupt erreichen zu können, muß er sich von sinnlichen Genüssen möglichst fern halten, manche von ihnen heben ja momentan das Denken, also das Beste im Menschen auf, und muß alle Regungen der Affecte und Leidenschaften, welche immer in der sinnlichen Seite des Menschen wurzeln, auf ein Mittelmaß herabsetzen, bei welchem das menschliche Leben nach seiner nothwendigen leiblichen Seite am besten besteht. Von da aus kann der Mensch dann noch zwei Richtungen nehmen. Er kann sich dem Staatsleben widmen in directer Bethätigung für dasselbe, in der Jugend als Militair, im reiferen Alter durch Betheiligung an der Rechtsprechung und Verwaltung oder als einer der leitenden Staatsmänner. Dies Staatsleben mit seinen geordneten Zuständen ist sehr hoch zu schätzen, es ist eine Vorbedingung der eigentlichen wissenschaftlichen Vernunftbildung, aber es ist noch nicht das Höchste und ist noch nicht so glückselig und nicht so das eigentliche Wesen des Menschen, wie die wissenschaftliche Vernunfterkenntniß als solche. Die Absicht des Aristoteles ist somit wissenschaftliche Cultur, aber daneben, nur geringer geschätzt, steht bei ihm die staatliche Thätigkeit, halb als Mittel für jene, halb als Selbstzweck. Dies sind nach ihm die wahren menschlichen Aufgaben, aber für sie sind seiner Ueberzeugung nach nicht alle Menschen gleich berufen. Es giebt natürliche Unterschiede in der Menschheit. Die nordischen Völker haben Muth und Tapferkeit, aber sie entbehren der staatbildenden Intelligenz;

daher leben sie unter sich mehr ungeordnet und wissen Andere nicht zu beherrschen. Die asiatischen Völker haben Begabung für Kunst und wissenschaftliche Erkenntniß, aber es fehlt ihnen an Muth und männlichem Wesen. Aus diesen Gründen bedürfen beide der Leitung einer höheren Intelligenz, wie sie sich in Völkern findet, welche beides zusammen haben, männliches Wesen und künstlerische und wissenschaftliche Initiative. Ein solches Volk waren dem Aristoteles die Griechen. Diese erfüllten daher nur die Aufgabe der Menschheit, wenn sie die Leitung der nordischen und asiatischen Völker in ihre weise und feste Hand zu bekommen versuchten, d. h. auf Beherrschung und Unterwerfung der Barbaren ausgingen. Damit aber die Griechen sich ihrer Culturaufgabe widmen konnten, war vor allem nothwendig, daß ihnen alle Bethätigung abgenommen wurde, wozu blos geringe oder gar keine Intelligenz nöthig war, aber um so mehr Körperkraft. Aus diesem Gesichtspunkt ist für Aristoteles die Sklaverei und der Sklavendienst der Barbaren, d. h. der Nichtgriechen, eine sittliche Einrichtung. Die Sklaverei verwendet blos eine Menge von Menschen da, wo ihre natürliche Stelle ist, sie werden Werkzeuge für Ermöglichung der geistigen Thätigkeit der höher Begabten; das ist ihr Antheil an der sittlichen Aufgabe des Ganzen.

Von dieser ohne allen Zweifel völlig ehrlichen Culturüberzeugung des größten griechischen Philosophen aus darf man nur die römische Welt betrachten, so erhält man ein ganz anderes Bild von ihr, als man gewöhnlich entwirft. Die späteren Römer haben sich gern mit den Griechen verglichen. In einer berühmten Stelle des Dichters Virgil wird den Griechen Kunst und Wissen-

schaft als ihre besondere Aufgabe in der Welt zugewiesen, den Römern dagegen die Weltherrschaft. Die Stelle, welche die Form einer Weissagung hat, lautet wörtlich: „Andere werden das Erz ausarbeiten, daß es sanft zu athmen scheint, ja, ich traue ihnen zu, sie werden Leben aus dem Marmor hervorzaubern; sie werden größere Redner sein, die Wege des Himmels mit dem Cirkel nachbilden und den Aufgang der Sterne voraussagen. Du aber laß deinen Sinn auf Anderes gerichtet sein, darauf, ganze Völker mit mächtigem Wort zu regieren (das soll die Kunst sein, die die deine heißt), Unterworfene schonend zu behandeln, aber stolz Widerstrebende mit Krieg niederzuwerfen." In der That faßten sich die späteren Römer selbst so auf. Ihre Weltherrschaft ausbreiten und sichern nannten sie den Erdkreis (des Mittelmeers) in Ruhe und Ordnung halten, pacificiren (pacare orbem). Daß sie sich dazu berufen fühlen konnten, ebenso gut wie die Griechen zu Kunst und Wissenschaft, wird man ihnen leicht zugestehen. Findet man doch bei ihnen von den ältesten Zeiten an nach dem Urtheil der größten Kenner einen Trieb nach intellectueller Erfassung und Gestaltung rechtlicher und staatlicher Verhältnisse, ein Zurechtmachen derselben nach sachlicher Zweckmäßigkeit. Daher kamen sie in Recht und Staat allgemach auf das, was für menschliche Verhältnisse überhaupt paßt, versetzten das Recht aus dem Bereich des Gemüths und Gefühls in das des berechnenden Verstandes, machten es so unabhängig von der momentanen Stimmung, auch von der bestimmten Religion und Nationalität, aber eben dadurch darstellbar und allgemein anwendbar. Dies zu thun, fühlten sie als ihre

Größe, an seine Verwirklichung und Verbreitung setzten sie alle ihre Kräfte als Staat, und erlangten bald die Ueberzeugung, mit Ausbreitung ihrer Herrschaft Ordnung, gesetzmäßige und rechtliche Zustände mit auszubreiten, wo sie früher in solcher Weise nicht gewesen waren. Da ist nun das sehr Auffallende, daß die Römer für ihren Staat aufopfernde Hingebung zeigen, während an ihnen als Individuen Habsucht, Geiz, Härte, Lieblosigkeit hervortretende Züge sind. Wegen dieser letzteren Züge ist man noch immer geneigt, ihrem ganzen Wesen die Selbstsucht als Motiv unterzulegen. Aber gerade das möchte ich von jener Analogie der Griechen aus bestreiten, und behaupten, diese Züge dienten bei ihnen der allgemeinen Culturaufgabe, zu der sie sich berufen fühlten. Denn sie sind theils nichts als Ausflüsse einer ausschließlich rechtlichen Auffassung der Dinge oder hängen zusammen mit der unvermeidlichen soldatischen Art des Volkes, theils gruppiren sie sich um Liebe zum Besitz und dessen Vermehrung. Eigenthum und Besitz aber war bei den Römern Vorbedingung zur Bedeutung im Staate; man mußte reich sein, um zu höheren Würden thatsächlich gelangen zu können. Zugleich war es bei ihnen der Ehrgeiz der Tugend, danach zu streben, auch unmittelbar persönlich und nicht blos als einer in der Masse dem Genius des römischen Volkes zu dienen. Der Vermögenserwerb war daher ein nothwendiges Mittel zu einem idealen Zweck.

Es fehlt in der modernen Welt nicht an Erscheinungen, welche sich mit der römischen Auffassung vergleichen lassen. Aehnlich ist zunächst das marcher à la tête de la civilisation der Franzosen. In den Zeiten

Ludwigs XIV. setzten sie ihre Civilisation in Wissenschaften, Künste und feine Umgangsformen und Spiele, und das à la tête verstånden sie nicht blos so, daß sie in friedlicher Weise die anderen Länder als Hofcavaliere und Lehrmeister invadirten, sondern auch so, daß sie durch Ausdehnung ihrer Gränzen und Einmischung in alle Welthändel sich als Mittelpunkt der gebildeten Welt großartig darzustellen suchten. Als sie dann durch die Revolution sociale Verbesserungen erreicht und den Anstoß zu deren rascherer Einführung in vielen Theilen des übrigen Europa gegeben hatten, so begnügten sie sich gleichfalls nicht mit dieser Rolle allein, sondern sie wollten auch um ihrer Verdienste willen die große Nation unter den anderen sein und verlangten in allen Fällen als solche behandelt zu werden. Wer ihnen das Gefühl verschaffte, daß sie dieses prestige, diesen blendenden Zauber auf die übrige Welt wirklich ausübten, dem gaben sie sich willig in Unterwerfung im Inneren. Aber man täusche sich nicht. Auch die Vorstellung, welche die Engländer lange von sich gehabt haben, daß ihre Aufgabe der Welthandel sei, und daß sie zu diesem Behuf die Seeherrschaft in ihrer Hand halten müßten, haben sie wesentlich in dem Sinne von Cultur als Selbstzweck gehabt und geübt; dies sieht man an der Art, wie sie dieselbe praktisch geltend machten, weniger in Europa als außerhalb desselben. Englands Handelsgröße und Seeherrschaft galt als Selbstzweck, mochten sich Andere dabei befinden, wie sie wollten.

Man sollte glauben, daß von diesen verschiedenen Arten, wie Cultur als Selbstzweck auftreten kann, blos die der Herrschaft über andere Völker, der tech-

nischen Macht und Virtuosität allgemeinere Verbreitung finden und volksthümlich werden könnten, daß dagegen Cultur als Erkenntniß und Wissenschaft stets mehr in kleineren Kreisen einer Nation werde eingeschlossen bleiben. Indeß, das Ziel der Erkenntniß kann einen religiösen Zug in sich aufnehmen, wodurch es großen Massen zugänglicher wird. So geschah es im Ausgang des Alterthums im Neuplatonismus. Nach ihm war das höchste Gut die Erkenntniß der obersten Ursache, des Urgrundes von allem Sein oder Gottes. Das Leben der Lust wird verworfen, es führt ab von der Erkenntniß. Ein Anfang der Erhebung sind die bürgerlichen Tugenden, Weisheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit, Mäßigkeit, aber in ihnen, wie überhaupt im Praktischen, liegt nicht das Höchste. Höher führen zunächst die reinigenden, asketischen Tugenden, zu deren Hülfe Mathematik und Dialektik herbeigezogen werden. Zuletzt, durch alles dieses vorbereitet, tritt die Anschauung Gottes ein als die höchste Seligkeit. Die gleiche Ansicht haben die mittelalterlichen Philosophen der Araber fast durchweg. Aber auch das christliche Mittelalter bog gleichfalls zu Aristoteles und dem Neuplatonismus um. Der größte Philosoph und Theolog der mittelalterlichen Kirche, Thomas von Aquino, im 13. Jahrhundert lehrt: das Leben des Menschen kann ein doppeltes sein, ein erkennendes oder beschauliches und ein praktisch-thätiges. Gegenstand des erkennenden oder beschaulichen sind die Ursachen der Dinge, sein höchster Gegenstand Gott als die allgemeine Ursache; dagegen hat das praktisch-thätige es mit den Begehrungen und Strebungen des Menschen zu thun und mit der Mäßigung der Affecte und Leidenschaften. Das erkennende

und beschauliche steht höher als das praktisch-thätige. Denn es ist 1) Sache der Vernunft oder des Verstandes, welche selbst das Höchste im Menschen sind, weil reiner, mit nichts Sinnlichem vermischter Geist; 2) es ist begehrenswerth um sein selbst willen; Erkennen und Wissen hat seinen Werth in sich, das praktisch-thätige wird begehrt um äußerer Zwecke willen, z. B. das ganze Staatsleben ist nicht Selbstzweck, sondern ein Mittel, Friede und Ordnung in der Gesellschaft zu erhalten; 3) das erkennende und beschauliche Leben ist getragen von der Gottesliebe, Gott ist ja die höchste Ursache, in der alle anderen zusammenlaufen, das praktisch-thätige ist getragen von der Nächstenliebe, die blos eine indirecte Beziehung auf Gott hat. Jedoch muß das praktisch-thätige Leben in der Ordnung des ganzen Lebens dem erkennenden und beschaulichen voraufgehen, es bereitet den Menschen vor zur Erkenntniß und Beschaulichkeit. Thomas unterscheidet, wie Aristoteles, niedere Stände, welche blos für die mechanischen Verrichtungen da sind, und höhere, mit Intelligenz begabte. Diese letzteren sind in der Jugend Ritter, Krieger, im Mannesalter Richter, Leiter der Staatsverwaltung, Gesetzgeber, bei voller Ruhe und Reife des Verstandes endlich geben sie sich ganz der Betrachtung des Göttlichen hin. Und nicht blos in Europa haben wir diese Form des Zieles zu suchen, schon lange vorher war es die allgemeine, die populäre Ansicht in Indien geworden, bei Gebildeten und Ungebildeten, durch alle Klassen. Nach indischer Ansicht ist die Erkenntniß das Höchste, sie giebt dem Menschen im Diesseits und Jenseits allein die selige Ruhe, die ihn allem Werden und seiner Qual für immer

entnimmt. Zuerst zwar hat sich jeder Mensch praktischen Beschäftigungen zu widmen, zur Erhaltung des menschlichen Geschlechts und des besonderen Berufskreises, in dem er geboren ist. Aber das ist blos das Erste, was er zu thun hat, nicht das Höchste. Das Höchste ist, daß er die Erkenntniß vom Wesen der Welt und Gottes gewinne. Nur die Erkenntniß giebt Seligkeit, denn nur sie vertreibt der Uebel größtes, die Unwissenheit. Weder Macht, auch die Macht des Wunderthäters nicht, noch die völlige Bezähmung aller sinnlichen Triebe, noch die Tugend reicht aus, die Seligkeit zu erlangen. Tugend und Gerechtigkeit sind wohl der Pfad, der nach oben führt, erreicht aber wird das Ziel durch Wissenschaft.

Wie sehr wäre man im Irrthum, wenn man sich der Meinung hingeben wollte, daß ähnliche Ansichten vom Lebensziel der Menschheit nur in früheren Tagen und bei fernen Völkern geherrscht oder blos als Volksvorurtheile sich gelegentlich auch in der modernen Welt erzeugt hätten. Gerade bei uns Deutschen haben große Philosophen die technische und ästhetische und intellectuelle Cultur als die Aufgabe der Menschheit, als die eigentlich sittliche Aufgabe glänzend vertreten. Der Grundgedanke von Fichte's Sittenlehre war, es solle die Sinnenwelt immer mehr unter den Einfluß der menschlichen Technik gebracht und nach menschlichen Zweckbegriffen bearbeitet werden, damit dadurch immer vollständiger die Selbständigkeit der Vernunft sich darstelle. Schellings sittlicher Grundgedanke war, ästhetische Cultur sei das Höchste; nach ihm ist die Schönheit in der Kunst dasjenige, worin dem Menschen die Durchdringung von Geist und Natur, Idealem und Realem, welche das Wesen Gottes

selber ausmacht, am vollkommensten zum Bewußtsein kommt. Hegel ist Vertreter wissenschaftlicher Erkenntniß; das Eigentliche und Wahre ist ihm die Entwicklung der Idee, d. h. eines geistigen in der reinen Erkenntniß gipfelnden Seins. Recht, Staat, Kunst, Religion sind nach Hegel zwar auch Entwicklungsstufen des in der Welt sich auswirkenden Geistes, die höchste und letzte Entwicklungsstufe desselben aber ist die Philosophie, das Wissen in der Form des Begriffs. Schleiermacher endlich ist gleichsam eine Zusammenfassung der technischen, ästhetischen und intellectuellen Cultur, er umschließt sie alle in seiner Formel, daß die Sittenlehre auf Einigung von Vernunft und Natur gehe und das Handeln der Vernunft zu diesem Zwecke beschreibe; so viel alle sittlichen Standpunkte, wie ein früherer Vortrag gezeigt hat, von ihm lernen können, sein eigener Standpunkt ist der einer umfassenden Culturansicht.

Worin besteht aber, das wird man allmählich zu erfahren wünschen, die Befriedigung bei diesem zweiten sittlichen Standpunkt, der Cultur als Selbstzweck faßt? Die Frage scheint um so schwieriger zu beantworten, da die gewöhnliche Vorstellung bei der Cultur ist, daß nicht der einzelne Mensch das Ziel erreiche, sondern blos die Gattung oder die größere Menge, zu welcher der Einzelne gehört. Sehen wir, was die Culturansicht für sich anführt; es ist nicht wenig und ist stattlich genug. Cultur, sagt man, geistige oder von Ideen geleitete Thätigkeit mache eine unbestreitbare Eigenthümlichkeit des Menschen aus, zu der sich gar nichts Aehnliches sonst finde. Die Menschen fühlten sich in diesem Zuge des Thuns groß, bedeutend, über das Sinnliche und

Materielle erhoben, an Kraft und geistiger Macht wachsend. Dieser geistige Aufschwung sei das Befriedigende zusammen mit der Hinaushebung des Menschen über alle anderen Geschöpfe. Es sei dabei nicht nöthig, daß alle Menschen dieselbe Art der Cultur trieben; jedes Volk könne nach seiner Anlage verfahren und habe darin Recht, alles an die Realisirung derselben zu setzen. Marcher à la tête de la civilisation im Sinne der Franzosen, Welthandel und technische Naturbeherrschung im Geiste der Engländer, weltumspannende Wissenschaft woran die Deutschen lange ihre Kraft gesetzt, demokratisches Staatswesen, wie die Amerikaner es leidenschaftlich suchten, bei allem diesem setze man sich ein Ideal, an welchem die Geschlechter zu arbeiten hätten. Man selbst erreiche es nicht vollkommen, aber man mache sich zu einem Glied in einer langen Kette, man werde Organ eines großen Gedankens oder einer sich auswirkenden Idee. Selbst der bedeutendste Geist sei nur vorübergehend Werkzeug dieser Idee und finde sich darin beseligt, darum könnten auch die, welche blos Handlangerdienste bei dem Werke thun, sich darin glücklich fühlen. Von sinnlicher Annehmlichkeit sei diese Beseligung und Beglückung sehr verschieden: die Intelligenz im Menschen sei es, was sich in der Cultur stark, groß und als eigene Kraft zeige, die Energie der Seele lebe sich in solchem Thun aus. Der Einzelne werde groß gerade dadurch, daß er sich klein fühle gegenüber dem Ideal, er opfere sich und seine sinnliche Lust der Idee auf. Das sei die wahre Erhebung der Menschheit. Wer sie einmal gekostet, werde sich durch kein sinnliches Genießen davon abbringen lassen.

Dieser sittliche Standpunkt kann überaus rigoristisch sein in Bezug auf die Sinnlichkeit, und ist oft so aufgetreten. Er kann aber auch dem Menschen sich in dieser Hinsicht sehr erleichtern, und in der Praxis des Lebens thut er das oft. Ist das Aesthetische das Höchste, dann gilt leicht alles für erlaubt, wenn es nur ästhetisch ist. Wie oft wird in anderen Kreisen vieles nachgesehen, wenn es nur mit militärischer Kraft und Muthigkeit gepaart ist, und in andern wird wieder alles danach abgemessen, ob die geistige Productionskraft rege und lebendig bleibt. Am geläufigsten sind uns die letzteren Erscheinungen in der sogenannten Künstlermoral, in der Moral der Virtuosen, welche behaupten, sich über Vieles hinaussetzen zu müssen, um ihre künstlerische Kraft zu erhalten und zur vollen Entfaltung zu bringen. Goethe giebt uns ein offenes Beispiel einer überwiegend ästhetischen Natur in dem Ausspruch: ich bin nun einmal so; ich kann eher eine Ungerechtigkeit begehen als Unordnung leiden. Am auffallendsten ist bei der Cultur als Selbstzweck, daß sie gegen die ihrer Meinung nach weniger Begabten so rücksichtslos zu Werke geht; im Alterthum machte man sie zu Sklaven, in der Neuzeit verfuhr man in den außereuropäischen Ländern von Seiten der Europäer lange Zeit nicht anders. Man hielt es für Recht, weniger cultivirte oder uncultivirte Völker ohne weiteren Grund zu unterwerfen, ihre Länder in Besitz zu nehmen, sich dort mit europäischer Civilisation festzusetzen, mochte es auch nur zu klar sein, daß die einheimische Bevölkerung über alle dem bald zu Grunde gehen müsse. In diesem Punkte scheint die sinnliche Annehmlichkeit anders zu sein. Sie erkennt jeden Menschen als gleich an, als

Wohl und Wehe fühlend wie wir, sie hat darum das Recht basirt auf den gemeinsamen Nutzen und will das Interesse des Einzelnen zu seinem eigenen Wohl verbunden haben mit dem der Gemeinschaft. Dagegen kann die Cultur als Selbstzweck sich so rechtfertigen, und ihre Praxis ist stets stillschweigend nach dieser Rechtfertigung verfahren. Das Wahre sei, sich dem großen Zweck der Verwirklichung der Ideale hinzugeben und alles darauf zu beziehen, aber dabei sich zu erinnern, daß nicht die und die Einzelnen, sondern die Gattung oder die ganze bestimmte Gruppe das Organ der Ideen sei. Darum dürfe man nicht scrupulös überlegen, ob das durch die Ideen geforderte Thun den und jenen Menschen niederdrücke oder verdränge, sonst werde man kleinlich und untüchtig zur Aufgabe. Man müsse sich und Andere opfern können, damit die Ideale der Menschheit als Ganzes um so heller strahlten; diese Gesinnung nur sei die richtige. Ohne den Kampf mit Karthago wäre Roms Größe nicht geworden, und doch habe Rom seine Existenz dabei aufs Spiel gesetzt. Ohne eine gewisse ästhetische Laxheit des griechischen Lebens wäre die griechische Kunst nicht geworden; wer ein Künstler werden wolle, müsse sich noch heute wegsetzen über manche Bedenklichkeit. Ohne die civilisatorische Rücksichtslosigkeit der Yankees gegen die Indianer und überhaupt der Europäer in den fremden Welttheilen würden Intelligenz, technische Cultur und geordnete staatliche Verhältnisse noch wenig auf der Erde verbreitet sein, also sei es im Interesse der Cultur besser, daß man so verfahre. Das Bewußtsein, an einer großen Aufgabe zu arbeiten, sei eben die wahre Beseligung; daß man

selbst dabei falle wie ein Krieger in der Schlacht, daß viele Einzelne darüber zu Grunde gingen, was sei das gegen die Höhe des Ideals? Man dürfe dabei an den Einzelnen gar nicht denken. Auch der bedeutendste Mitarbeiter habe wenig mehr als das Bewußtsein, an dem thätig mitgewirkt zu haben, was der Menschheit Größe auf Erden ausmache. Diese Denkweise sei eben unegoistisch, jeder betrachte sich darin als ein in höherem Auftrag Handelnder und thue, was er thue, um eine allgemeine Mission zu erfüllen. Die Denkweise sei zugleich tief religiös, sie fasse den Einzelnen als Diener einer höheren Aufgabe, der er sich begeistert weihe. In der That bezogen die Alten das, worin sie ihr eigenes Thun und Wirken hatten, alles auf ihre Götter, diese waren gleichsam ihr personificirtes und nach außen gesetztes eigenes Wesen; die Modernen schrieben sich meist das, was sie von Cultur für das Höchste hielten, als ihre historische Mission zu, und nicht wenige Philosophen sahen in der Culturbewegung der Menschheit ein Stück von dem Leben Gottes selbst.

Indeß ist die Bemerkung, daß der Einzelne als Einzelner bei der Culturansicht so wenig gilt, nicht auf alle Formen derselben anwendbar, in manchen ist mehr Bedacht auf den Einzelnen genommen. In der oben geschilderten neuplatonischen, mittelalterlich-arabischen und mittelalterlich-christlichen und in der indischen Auffassung kann der Einzelne als Einzelner das höchste Wissen, das Wissen der obersten Ursache und des höchsten Seins, in welcher Erkenntniß dort das Ziel besteht, wirklich, wenn auch zum Theil erst sehr allmählich, erreichen, und es ist durch göttliche Offenbarung ermöglicht, daß auch der

weniger Begabte dazu im Stande ist. So ist nach der christlichen Philosophie des Mittelalters die Erkenntniß der obersten Ursache das Höchste, aber die wissenschaftliche Erkenntniß derselben bei den Meisten gering und selbst bei den Begabtesten noch schwach, darum bietet Gott die übernatürliche Erkenntniß dar in seiner Offenbarung als leichten Abschluß des erstrebten Ziels. Aber selbst bei diesen Fassungen bleibt es stehen, daß Ungleichheit und Rücksichtslosigkeit obwalten. Die Sklaverei wurde in diesen Auffassungen vertreten, auch von dem mittelalterlichen Christenthum, und in der That war die Leibeigenschaft des Mittelalters der Sache nach nicht viel anders als die alte Sklaverei. In Indien sind die ungleichen Zustände in der Kasteneintheilung geradezu verewigt. Die Rücksichtslosigkeit des Islam ist bekannt, er gebietet als verdienstlich, die Ungläubigen zu bekriegen, und erkannte Juden und Christen, obwohl er sie als nahestehend betrachtete, nicht gleiche Rechte mit dem Moslem zu. Und daß die mittelalterliche Kirche streitbar war gegen die Ungläubigen und entsetzlich gegen die, welche christlich sein wollten, aber es nicht genau so waren, wie sie, ist allbekannt. Sie fühlte sich bei dieser Rücksichtslosigkeit nicht blos, wie die moderne Cultur, im Dienst einer Idee, sondern unmittelbar im Dienst des lebendigen Gottes, der seine Majestät durch sie auf Erden durchführe und räche an ihren Verächtern.

Ich habe den zweiten sittlichen Standpunkt, der da anknüpft an die geistigen Seiten des Menschen, an wissenschaftliches Denken, ästhetisches Gestalten, technische Naturbeherrschung, staats- und rechtsbildende Kraft, ausführlicher dargestellt, nicht nur weil er in mannichfachen

Formen aufgetreten, sondern auch, weil er in seiner Eigenartigkeit wenig gekannt ist und doch in der Geschichte eine große Rolle gespielt hat und täglich spielt. Ehe wir zu einem weiteren Urtheil über denselben schreiten, müssen wir noch eine dritte sittliche Hauptansicht sich entfalten lassen, die, so sehr sie manchmal vermischt wurde mit Bruchstücken der zweiten, gleichwohl innerlich ganz und gar von derselben verschieden ist. Diese dritte Hauptansicht tritt für sich am reinsten heraus in der Neuzeit, wiewohl sie vorher mächtig da war und irgendwie sich zu allen Zeiten geltend gemacht hat. Zu charakterisiren ist sie als das Ziel des thätigen Wohlwollens, der Liebe gegen den Menschen als Menschen, nicht weil dieser unsere sinnliche Annehmlichkeit erhöhen kann, nicht weil er ein Mitarbeiter oder ein Mittel bei der Verwirklichung von Ideen ist, sondern weil einem Wesen gleich uns wohlzuthun, Güte zu beweisen, die einzige und höchste Befriedigung gewährt.

Ich zweifle nicht, daß dieses Ziel fast wie eine Chimäre klingt, trotzdem wir in seinen Lehren auferzogen sind; denn es wird sich zeigen, daß dies die Moral des Christenthums ist. Um daher die Sache näher zu bringen, will ich erst kurz nachweisen, daß und in welchem Sinne in der modernen Philosophie vom Ausgang des Mittelalters an diese Lehre viele Vertreter gehabt hat. Im Anfang des 16. Jahrhunderts findet sich bei Pomponatius, einem Italiener, die Formel, das Höchste sei die Erhaltung des Menschengeschlechts. Dazu werde erfordert, den praktisch-moralischen Verstand vollkommen zu haben und etwas vom wissenschaftlichen Denken und Kunstthätigkeit, welche beiden letzteren dem

Menschen von Natur in irgend einem Grade schon einwohnten. Das Vorhandensein der praktischen Tugend sei Beseligung, sie mache den Menschen getrost und ruhig, die moralische Fehlerhaftigkeit sei jedem als seine Schuld zuzurechnen. Auch bei Melanchthon in seiner philosophischen Sittenlehre waltet wie selbstverständlich die Voraussetzung, die Moral müsse als das Höchste die Erhaltung des Menschengeschlechts im Auge haben; sowie eine Handlungs- oder Denkweise direct oder indirect hiergegen verstoße, sei sie schlecht und zu verwerfen. Im Beginn des 17. Jahrhunderts zeigt sich das gleiche Gefühl in England bei Baco von Verulam und Herbert von Cherbury. Nach Baco ist die Güte die Gesinnung, welche das Wohl der Menschen will und sich um dasselbe bemüht. Das Wort Humanität, wie es zu seiner Zeit gebraucht wurde, ist ihm für diesen Begriff zu gering und zu eng. Diese Güte nimmt den obersten Rang unter den Tugenden und Vorzügen des Geistes ein und entspricht der Liebe des Christenthums. Sie kann nie groß genug sein. Hat der maßlose Trieb nach Wissen Engel aus dem Himmel und den Menschen aus dem Paradies vertrieben, so läuft bei der Liebe weder Engel noch Mensch Gefahr; in ihr giebt es kein Zuviel. Dieser Trieb zur Güte ist dem Menschen tief eingepflanzt. Dem Zeit- und Volksgenossen Baco's, Herbert von Cherbury, ist die Moral ein Instinct, ein angeborener Trieb zur Erhaltung des Individuums, der Art, der Gattung und des Universums. In dieselbe Zeit fällt die philosophische Neubegründung des Völkerrechts und des Rechts überhaupt durch den Niederländer Hugo Grotius. Seine Lehre ist, daß ein socialer Grundtrieb

im Menschen sei, und daß es demnach falsch sei zu behaupten, jedes Wesen gehe von Natur nur seinen Interessen nach. Der sociale Grundtrieb führe zur Gemeinschaft in Recht, Staat und Völkerverkehr, nicht so sehr um dieses oder jenes Nutzens willen, sondern um der menschlichen Natur Genüge zu thun. Ein entschiedener und noch heute nachwirkender Vertreter der praktisch-moralischen Aufgabe der Menschheit war wieder ein Engländer, John Locke, um 1700. Seine berühmte Untersuchung über den menschlichen Verstand und die Mittel, die er zur wissenschaftlichen Erkenntniß habe, brachte ihn zu dem Schlusse, daß Moralität die eigentliche Wissenschaft und das eigentliche Geschäft der Menschheit im Allgemeinen sei, während die mancherlei Künste, die mit den einzelnen Theilen der Natur zu thun haben, das Loos und besondere Talent einzelner Menschen seien mit dem Zweck des gemeinsamen Gebrauchs im menschlichen Leben und ihrer eigenen individuellen Subsistenz in der Welt. Das wahre Princip, nach dem wir Locke zufolge unsere Religion, Politik und Moral regeln müssen, ist die Erhaltung der ganzen Menschheit, soviel an uns liegt. Wäre dies jedermanns Ueberzeugung, wie es in der That jedermanns Pflicht ist, so würde die Welt um vieles besser geartet sein, als jetzt. Auch der erste große deutsche Philosoph, Leibniz, um 1700 theilt dieselbe Ansicht, wo er sich ausdrücklich ausspricht. Ihm ist die moralische Vollkommenheit des Menschen wie Gottes die Güte, welche mit Weisheit verbunden ist. Er beschreibt sie als ein universelles Wohlwollen, als Liebe; lieben ist nach ihm nichts anderes als Freude finden an der Vollkommenheit und an

dem Glücke Anderer. Daneben hat Leibniz allerdings noch einen anderen Begriff von Vollkommenheit, wonach dieselbe darin besteht, möglichst viel Kraft zu haben und zu verwirklichen, ein Gedanke, der mehr nach der Seite der Culturansicht liegt. Die englische und schottische Philosophie des vorigen Jahrhunderts ging auf dem Wege weiter, den Locke eingeschlagen; sie hat ausdrücklich das Princip des Wohlwollens aufgestellt. Die Sorge des Menschen für seine eigene Wohlfahrt nur um dieser Wohlfahrt willen ist ihr nur Klugheit, Tugend ist allein die Sorge für die Wohlfahrt Anderer. Da nämlich der Mensch kein vollständiges Ganze ist, sondern nur Bestandtheil eines größeren Ganzen, der Gesellschaft, so ist er sich auch ganz dieser schuldig. Auch die sogenannten Pflichten des Menschen gegen sich selbst fließen aus dieser Quelle. Weil mit einem ungesunden, verkrüppelten und schmerzhaften Körper, mit einem ungebildeten Geiste, einem unzufriedenen Herzen und ohne alle äußeren Hülfsmittel des Glücks kein Mensch für die Wohlfahrt Anderer mit Erfolg sorgen kann, darum muß er für seine eigene Gesundheit, für seine eigene Bildung, einen heiteren Sinn und womöglich nicht blos für seinen eigenen Unterhalt, sondern auch noch für einen Ueberschuß über denselben sorgen, natürlich nicht so, daß er das Wohlwollen erst anfängt, wenn er das alles sich erworben hat, sondern so, daß er es schon übt, indem er es erwirbt, durch Arbeitsamkeit, Treue, Redlichkeit, Gefälligkeit, Bescheidenheit in seinen Ansprüchen, die stets lieber etwas zu viel thut als zu wenig, und lieber zu wenig nimmt, als Aequivalent ihrer Arbeit z. B., als zu viel. Dies Wohlwollen oder die Liebe zu anderen

Menschen ist ein ursprüngliches Princip in der menschlichen Natur und ihr als Basis der Sittlichkeit verliehen. In diesem Geiste schrieb besonders Hutcheson. Aber selbst der Mann unter den Engländern des vorigen Jahrhunderts, der seine Zweifel gegen alles menschliche Wissen mit einer Schärfe richtete, daß man noch heute sich wider ihn abmüht, selbst David Hume aus Schottland hat über Moral in ähnlicher Weise gelehrt. Hume gründet dieselbe theils auf den natürlichen Instinkt oder eine unmittelbare Neigung, wie Liebe zu den Kindern, Dankbarkeit gegen Wohlthäter, Mitleid mit Unglücklichen, theils und überwiegend auf eine Empfindung von Verpflichtung, die wir fühlen, wenn wir die Bedürfnisse der menschlichen Gesellschaft betrachten und die Unmöglichkeit erwägen, dieselbe zu erhalten, wenn Gerechtigkeit, Treue u. s. w. vernachlässigt würden. Nützlichkeit ist daher eine Quelle moralischer Empfindung, und zwar wird diese Nützlichkeit keineswegs immer in Beziehung auf unser Ich betrachtet, sondern unabhängig von einer solchen Beziehung empfiehlt sich nach Hume alles, was zum Glück der Gesellschaft beiträgt, direct unserer Billigung und unserem guten Willen. Am meisten hat dieser sittliche Standpunkt bei uns Deutschen philosophische Verbreitung gefunden durch Kant. Ein früherer Vortrag hat uns gelehrt, daß dem obersten Satz seiner Moral der Gedanke zu Grunde liegt, derjenige Wille ist gut, der nie etwas thut, was nicht als ein erhaltendes und förderndes Thun für alle Menschen angesehen werden kann, mit anderen Worten: der Wille ist gut, der mit Freiheit in lauter Liebe handelt, und dieser gute Wille ist das einzige unbedingt Werthvolle in der Welt. Bei

8*

Herbart ist unter den fünf Ideen, auf die er die Moral gründet, die Idee des Wohlwollens mindestens die hervorragende. Man sieht dies am besten daran, daß ihm die Idee in Gott realisirt erscheint. Es ist immer zuerst die Idee der Güte, sagt er, durch welche wir den Höchsten zwar als väterlich mit uns verwandt, aber nicht als für sich, sondern als für uns sorgend außer uns sehen. — Man wird im Chor dieser Philosophen, welche der Liebe huldigen, eine Nation vermissen von den großen europäischen, welche sich in Philosophie ausgezeichnet haben. Es ist kein Franzose unter ihnen. Allerdings hat die französische Philosophie überwiegend den Standpunkt der sinnlichen Annehmlichkeit eingenommen, besonders in der sogenannten Aufklärungsperiode des vorigen Jahrhunderts, aber sie hat neben Freunden der Culturansicht auch hervorragende, ja überschwängliche Vertheidiger des Standpunktes der Liebe gehabt. So am Ende des 17. Jahrhunderts in dem Bischof Fenelon, der nicht ohne einen philosophischen Zug ist. Seine Moral war „allem eine reine Liebe zu weihen", die ganz und gar mit der Liebe Gottes durchdrungen ist, aber freilich etwas von mittelalterlicher Weltflucht an sich hat, was der modernen Fassung dieses dritten Standpunktes fremd ist, der vielmehr den Menschen ganz und voll im wirklichen, gegenwärtigen Leben einwurzelt, ohne ihm darum wehren zu wollen, daß er die Kräftigung seiner Liebe aus der Höhe nehme. Gleichsam nachgeholt aber hat das früher Versäumte in diesem Punkte der originalste Philosoph der Franzosen im gegenwärtigen Jahrhundert. Dies ist Aug. Comte. Mindestens in seiner späteren Periode hat dieser als

goldene Regel der Moral aufgestellt das vivre pour autrui, für Andere zu leben. Alle Erziehung und alle sittliche Zucht sollen nur den Einen Zweck haben, der Liebe zu Andern über die Selbstliebe, über den Egoismus den Sieg zu verschaffen. Alle unsere Handlungen sollen wir aus den socialen Gefühlen, d. h. eben aus der Liebe zu Anderen entspringen lassen. Selbst bei der Uebung des Verstandes, beim Betrieb der Wissenschaften muß die Herrschaft des Herzens über den Geist (du coeur sur l'esprit) als unbedingte Regel gelten, der Gebrauch der Intelligenz sowie aller anderen Fähigkeiten soll das allgemeine Beste zu seinem einzigen Ziele haben.

Ich habe dies dritte Ziel so geschildert, wie es in der modernen Philosophie zahlreiche Vertreter gefunden hat. Meine Meinung kann nicht sein, daß es im Anfang der neueren Philosophie sei erfunden worden. Ich glaube sogar, es ist in der bestimmten Formel, in der es anfangs auftritt, als Erhaltung des Menschengeschlechts, eine Aneignung aus der wiedererwachten Beschäftigung mit dem griechischen und römischen Alterthum. Es stammt aus der stoischen Philosophie, wie sie Cicero schildert. Diese hatte zwei Darstellungen ihrer Moral, eine ziemlich abstruse und künstliche, aus der ist es nicht direct entlehnt, und eine mehr volksthümliche, sehr ansprechende. Nach dieser ist jeder Mensch ein Theil der von Gott regierten Welt, woraus die Stoiker folgerten, man müsse das allgemeine Interesse dem eigenen vorziehen, die Menschen seien von Natur zur Gemeinschaft berufen und hätten einen natürlichen Trieb, möglichst Vielen nützlich zu sein. Der Ausdruck, „das menschliche

Geschlecht zu erhalten", kommt in dieser letzteren Darstellung wörtlich vor. Ja nach griechischen Berichten erklärten die Stoiker den Menschen geradezu für das „vernunftbegabte der Gemeinschaft und Liebe unter einander fähige lebendige Wesen", und unter der Tugend der Gerechtigkeit verstanden sie nicht blos gleiches Recht im Verkehr und Billigkeit, diese beiden waren ihnen nur das dritte und vierte Stück jener Tugend, das erste war Frömmigkeit, das zweite Güte oder die Kunst wohlzuthun. Am nachdrücklichsten ist der Standpunkt der Liebe, verschmolzen mit Religion, vom Christenthum geltend gemacht worden. Man muß sagen, das Christenthum ist der erste große geschichtliche Ausdruck dieses Princips. In seiner ältesten Gestalt, wie sie im Neuen Testament vorliegt, faßt das Christenthum Gott als Liebe zu den Menschen oder zur Welt; Aufgabe des Menschen ist es, den Nächsten und Gott, der selbst Liebe ist, zu lieben, und zwar wird unsere richtige Stellung zu Gott abhängig gemacht von unserer Liebe zu den Brüdern, nur wo die versöhnliche und verzeihende Gesinnung gegen die Menschen ist, das Schwerste in der Liebe, wird Gott uns gnädig sein (Markus XI, 24—26). Die sinnliche Annehmlichkeit wird nicht geläugnet als ein möglicher Standpunkt, aber sie wird verspottet um ihrer Vergänglichkeit und ihres baldigen Endes willen, und weil nichts von dauernder Seligkeit und dem wirklichen höchsten Leben, dem Leben Gottes, in ihr ist. Jenes in der Erzählung von dem Manne, der sich viele Vorräthe sammelte für viele Jahre und zu seiner Seele sprach: iß, trink und sei guter Dinge; dieses in dem Gleichniß vom reichen Manne und dem armen Lazarus. Aber

auch nicht Kunst, nicht Wissenschaft, nicht technische Beherrschung der Natur, nicht Staaten-bildende Macht werden gepriesen, sie werden gar nicht einmal erwähnt, dafür aber werden in der Bergpredigt die Tugenden der Milde, der Friedfertigkeit, der Barmherzigkeit, der Gerechtigkeit das Salz und Licht der Welt genannt. Nach dem Apostel Johannes ist unsere Menschenliebe die einzige Probe unserer Gottesliebe, und Paulus, der Heidenapostel, verwirft die sinnliche Annehmlichkeit als Selbstsucht und die Wissenschaft als Stolz erzeugend, die Liebe geht nach ihm der Erkenntniß voran und hat diese zu reguliren, denn die Liebe allein hat eine erbauende Kraft. So oft auch später bei Katholiken wie Protestanten die christliche Religion in eine Art Erkenntniß gesetzt wurde und diese als das Höchste galt, so ist doch der praktische Grundzug der Menschen- und Gottesliebe im Christenthum unaustilgbar gewesen und immer wieder zum Durchbruch gekommen. Auch im Judenthum und Muhammedanismus war das Sittliche der Liebe da, nur mehr beschränkt auf die Glaubensgenossen, was sich freilich im Christenthum in der Praxis bald auch so herausgebildet hat, aber doch theoretisch nie recht anerkannt war. Eigenthümlich gestaltete sich die Sache in Indien. Dort ist das Ziel die Erkenntniß, die Nächstenliebe ist nur eine Folge aus der Erkenntniß, und wenn der Mensch die Erkenntniß hat, aus der die Liebe folgt, so bekommt er durch sie einen Zug aus dem Leben hinaus in die Einsamkeit als Büßer und Eremit, nicht ins Leben hinein. Gleichwohl ist jederzeit viel von Liebe dagewesen, allerdings mehr in der Form des Mitleids und Erbarmens, und wieder sehr eingeschränkt durch die feste Kasteneintheilung mit

ihrer Absperrung der Menschen gegen einander. Im Buddhismus, der im 6. Jahrhundert vor Christus entstand und die Kasteneintheilung verwarf, hat daher die praktische Moral eine größere Ausdehnung gewonnen. Unter seinen zehn Geboten stehen z. B. die, nicht die geringste Kreatur zu tödten, sich keines fremden Eigenthums zu bemächtigen, die Pflichten der Keuschheit nicht zu verletzen, nicht zu lügen, nicht zu verleumden, nicht zu beleidigen, nicht durch Klätschereien zu Zank und Streit Gelegenheit zu geben, nicht zu hassen, und als Summe von Buddha's Lehre wird angegeben: nichts Böses veranlassen, das Heilsame vollbringen, die eigenen Gedanken bezähmen. Diese buddhistische Denkweise erlangte eine weite Verbreitung. Denn wiewohl der Buddhismus aus seinem Heimathlande, Vorderindien, nach einem Kampf von fast 800 Jahren mit dem älteren Brahmanismus, völlig weichen mußte, so hielt er sich in Ceylon und fand reichen Ersatz für das verlorene Terrain in Tibet, Hinterindien, theilweise auch in China und Japan. Es ist mit dieser indischen Art, die Erkenntniß für das Höchste zu halten und durch sie erst die Liebe als einen Nebenerfolg hereinzubringen, ähnlich, wie mit der Moral Plato's im griechischen Alterthum. Nach Plato ist die Aufgabe des Menschen die Erhebung über alles Sinnliche und Materielle in die jenseitige Welt der Ideen, und diese Erhebung geschieht durch die Erkenntniß unter Bekämpfung der Sinnlichkeit. Unter jenen Ideen ist aber die höchste die Idee des Guten, die für Plato wohl mit der Gottheit zusammenfiel, und dies Gute dachte er sich als mittheilend und zu sich erhebend, und ein anderer Hauptpunkt seiner

Lehre war die philosophische Liebe, bei welcher der Liebende im reinen Verkehr mit dem Geliebten in diesem und in sich alles Edle und Schöne zu entwickeln unternimmt. Noch einen Blick müssen wir auf China und seine altherkömmliche Moral werfen. Dort wird das Princip der kindlichen Liebe als das Fundament von Privatmoral und Staatsgesellschaft angesehen. Man kann zweifeln, ob damit nicht mehr eine gewisse natürliche und nothwendige Unterwürfigkeit gegen Höhere, Vorgesetzte und Aeltere gemeint ist. Denn die fünf moralischen Hauptverhältnisse sind den Chinesen das der Kinder zu den Eltern, der Unterthanen zu der Obrigkeit, der Frau zum Manne, des jüngeren Bruders gegen den älteren, des Freundes zum Freund. In diesen fünf Verhältnissen wird jedesmal vom ersten Glied gegen das zweite kindliche Liebe verlangt, aber vom zweiten zum ersten fehlt diese oft. So ist der Kindermord in der Volkssitte, namentlich bei Mädchen unmittelbar nach der Geburt, viel verbreitet, die Liebe des Mannes zur Frau wird oft vermißt, nach der Volksmeinung haben die Frauen gar keine Seelen. Indeß die Absicht war ursprünglich etwas von gegenseitiger Liebe; demgemäß spielt in der chinesischen Lyrik das Familienleben eine große und gerühmte Rolle, und die Fürsorge der Obrigkeit bis zum Kaiser hinauf für die Unterthanen wird in der Theorie stark verlangt. Auch verwarfen die chinesischen Moralphilosophen aus der Schule des Confucius die allgemeine, kosmopolitische Menschenliebe blos darum, weil bei ihr der Mensch nicht wissen würde, wem er zunächst und am unmittelbarsten zu Liebeserweisungen verpflichtet sei, es sind ihnen also jene fünf Verhältnisse mehr eine

Disciplinirung der Liebe ihrer Nähe nach. — Endlich sind Züge dieses Princips der Liebe über die ganze Erde ausgebreitet. Was ist die Gastlichkeit gegen Fremde, die man bei wilden Völkern so viel gefunden hat, anders als eine großartige Regung allgemeiner Liebe? In der Wüste sind die Brunnen heilig, sie sollen Rettungen für alle Reisenden sein. Bei den Mongolen in der Wüste Gobi ist die Gastlichkeit geradezu Gesetz, dessen Uebertretung je nach der Schwere der Folgen mit strengen Strafen bedroht ist. Und wen weht es nicht an wie warmer Hauch ächtester, tieffühlender Menschenliebe, wenn er in Mungo Park's Erzählung liest, wie er, der erste Europäer, der den Niger abwärts befuhr, nachdem er dem Verschmachten nahe ohnmächtig geworden, beim Erwachen sich in einer Hängematte findet und Frauen beim Feuer für ihn beschäftigt sieht, die dabei als wiederkehrenden Refrain singen: klaget, klaget um den Fremdling; denn er hat ja keine Mutter, die ihm Wasser holt, er hat kein Weib, das ihm Durrah kocht.

Bis jetzt ist blos der Erweis erbracht, daß es das Ziel der Liebe zu allen Zeiten, den ältesten wie den neuesten, gegeben hat und zwar in populärer Form, in religiöser und in rein philosophischer Ausführung. Die schwerere Frage lautet: worin besteht bei diesem Ziel die abschließende Befriedigung, die Beseligung des Gemüthes, daß es darin und darin allein das höchste Gut menschlichen Lebens sieht, jene Beruhigung des Herzens, die ihm als ein unbedingter Werth erscheint, über welchen hinaus es keinen anderen sucht? Die sinnliche Annehmlichkeit fand dies abschließend Werthvolle in der Lust, die jeder kennt, die Cultur in dem Aufschwung des

Geistes, der den Menschen in sich groß macht und über alle andern Geschöpfe hinaushebt. Was hat diesen, wie es scheint, klaren und deutlichen Merkmalen der Befriedigung die Liebe als das ihr zukommende entgegenzusetzen? Hören wir die Liebe sich selbst darüber aussprechen, wie wir früher die sinnliche Annehmlichkeit und die Cultur reichlich haben zu Worte kommen lassen.

Die Liebe beruft sich darauf, daß der Mensch sich am zufriedensten fühle, wenn er in gedeihlicher Fürsorge für Andere thätig sei. Im Leben der Erwachsenen komme eine Periode, wo dieser Zug sich mächtig in jedem rege. Darum sei das Familienglück überall so gepriesen; denn die Familie sei die nächste Stätte der Liebe: der Mann lebe für Frau und Kinder, die Frau für den Mann und die gemeinsamen Kinder, die Kinder, von diesem Zuge erfaßt, suchten ihre Freude und Lust darin, den Eltern zu Liebe zu leben. Dies Alles sei nicht so sehr Natur, als man glaube. Man dürfe nur an die knechtische Stellung der Frau auf einem großen Theil der Erde denken, und daran, daß Kinder aussetzen und tödten bei vielen Völkern erlaubt war und noch ist — so in China noch jetzt, in Griechenland und Rom einst —, so trete es klar zu Tage, daß sich in anders gearteten Verhältnissen viel mehr freie Sittlichkeit zeige, als bloße Natur. Zwar könne man das Familienglück auch im Sinne der bloßen Annehmlichkeit fassen: man liebe dann die Frau, weil mit ihr zu leben uns überwiegendes Vergnügen sei, man liebe die Kinder als eine Fortsetzung unseres eigenen Lebens, das wir mit seinen Vorzügen und Fehlern freudig in ihnen von Neuem werden sehen. Auch als ein Stück der Culturansicht läßt sich das

Familienglück entwerfen. Man sieht dann in der Ehe die zweckmäßigste Anstalt zur Erhaltung des menschlichen Geschlechts als des Trägers der Culturaufgabe, und auf diesen Zweck bezieht man und danach regelt man sowohl das Zusammenleben von Mann und Frau als auch die Auferziehung und Heranbildung der Kinder. Die Liebe nun behauptet, das lasse sich alles noch anders treiben. Lieben heiße für Andere und in Anderen leben. In der Familie könne dies nach einer Seite verwirklicht werden, worin eine Menge Anlagen und Kräfte menschlicher Natur zur besten Auswirkung kämen. Es sei überdies ein ganz anderes Familienleben, wo dasselbe nicht auf die eigene Annehmlichkeit oder auf einen bloßen Culturzweck bezogen werde, sondern wo Mann und Frau für einander und für die Kinder lebten in dem Sinn und der Stimmung, jedes für das Andere zu sorgen und um des Anderen willen sich zu bemühen, weil das Leben in nützlicher Thätigkeit für Andere das Höchste und Werthvollste sei. Auf die Familie sei aber dies Leben der Liebe nicht beschränkt, sondern für dasselbe böten sich neben der Familie noch eine Menge Gelegenheiten und Verhältnisse dar, in Geschäft und Beruf, in Geselligkeit, in Gemeinde und Staat, und es sei längst durch die Philosophen, welche diesem Princip huldigten, auseinandergesetzt, wie und in welcher Weise man sich hierin der Liebe gemäß bethätigen könne und solle. Die Sache sei gar nicht so überschwänglich und chimärisch, sondern lasse die festesten Regelungen und Ordnungen zu. Daß aber die Liebe und ein nach ihr geordnetes Leben den größten Zauber auf das Gemüth übe, das sehe man leicht an dem Entzücken, das jedes Herz wider

Willen erfasse, wo uns solche Gesinnung thatsächlich einmal entgegentrete, nicht in hohlen Worten und Phrasen, sondern so, daß wir fühlten, hier hat die Gesinnung Fleisch und Blut angenommen und wandelt unter uns. Solche Menschen erscheinen uns wie Engel vom Himmel, und selbst der Mann der Lust und der Freund bloßer Cultur versagt solchen Erscheinungen seine Hochachtung und Bewunderung nicht, ja er bekennt gerne, daß er lieber so sein möchte, als wie er ist. Noch wirkt in allen Anführungen der Schriftsteller, die darauf zu reden kommen, das entzückte Erstaunen nach, das die ersten Entdecker der versteckten Aru-Inseln erfüllte. Dort fand man ein Völkchen, das Wohlwollen unter einander in edelster und einfachster Weise übte: Frieden und brüderliche Liebe, wie der holländische Seemann sagte. Die Einwohner zeigten sich geschickt in vielen Dingen, und zeigten einen Antrieb zu rühriger Thätigkeit, um Reichthümer zu erwerben. Dies war ihr Ehrgeiz. Aber der Sporn und Zweck dieses Ehrgeizes war, aus dem Erwerb oder seinem Ueberschuß den Armen ihres Dorfes Erleichterung verschaffen und deren Schulden bezahlen zu können.

Zu den Anlagen menschlicher Natur, welche in der sinnlichen Annehmlichkeit und der Cultur als Selbstzweck sich darstellen, verhält sich die Liebe so. Der sinnlichen Freude ist die Liebe nicht abhold; alles, was davon zur Erhaltung und Förderung sinnlichen und geistigen Lebens dient, das treibt sie und beeifert sich darum, und scheut sich gar nicht davor, daß sie selbst sinnliche Annehmlichkeit dabei empfindet. Aber sie würde dasselbe auch thun, wenn es zur Erhaltung und Förderung des Lebens

Anderer diente und keine Lust für sie persönlich dabei herauskäme oder sogar Unlust, wie das letztere oft genug der Fall ist. Wer Liebe üben will, der muß gefaßt sein und sich geschickt dazu machen, eine Menge persönlicher Unlust fast beständig in sich um der Liebe willen zu überwinden. Die Anlagen des Menschen hinwiederum, auf welchen die Culturansicht fußt, bleiben bei der Liebe nicht ungenützt, sie nimmt sie alle in Dienst ihrer Liebe, Wissenschaft, Kunst, technische Naturbeherrschung, rechts- und staatsbildende Kraft, aber nicht als Auswirkungen einer Idee um ihrer selbst willen, sondern weil alles dieses für Erhaltung und Förderung der Menschheit, der einzelnen Menschen, direct und indirect so austräglich gemacht werden kann.

Sehr vortheilhaft ist die Position der Liebe, wenn sie ihre Art zu denken und zu thun mit den zwei anderen sittlichen Hauptansichten vergleicht. Ihr zufolge ist der Mensch Selbstzweck, d. h. körperlich und geistig erwachsen ist er ein selbständiges Wesen mit eigenem Willen gegenüber den Anderen, eine individuelle Seele mit individuellen Bestrebungen, die das thun will, was sie als ihr angemessen erkennt oder fühlt. Dieser individuellen Selbständigkeit des Menschen, die im Gefühl und der Forderung der Gleichheit als ein Grundzug menschlicher Natur stets wieder durchbricht, wird im vollen Sinne blos die Liebe gerecht. Die sinnliche Annehmlichkeit fühlt direct nur ihre Lust und geht auf diese, auf den Anderen nur, soweit er zu ihrer Lust mitwirken kann oder will. Sie ist daher stets geneigt, Andere zu Organen, zu bloßen Werkzeugen ihrer Lust zu machen, und man schreibt ihr mit Recht als ihr eigen-

thümliches Gebrechen die Selbstsucht zu. Zwar kann sie bei höherer Bildung dazu gelangen, ihr besonderes Interesse mit dem allgemeinen, dem Interesse der Gesellschaft zu verbinden; sie liebt sich dann, wie in ihren Kindern und Freunden, so auch gewissermaßen in der Menschheit, weil diese ihr nützlich werden kann. Aber bei diesem Bestreben spielt ihr regelmäßig ihr innerstes Wesen einen Streich: die eigene Lust oder Unlust fühlt sie jeden Augenblick sehr stark, den entfernteren möglichen Nutzen durch die Gesellschaft oft sehr schwach, kein Wunder, daß das eigene unmittelbare Interesse, wo es sich heftig afficirt fühlt, immer wieder die Oberhand gewinnt über die Vorstellung von einmal möglichem entfernteren Nutzen Anderer für sie. Jeder Mensch von einiger Lebenserfahrung weiß, daß mit Leuten des sogenannten wohlverstandenen Interesses oft lange und leicht auszukommen ist, bis einmal ein Punkt eintritt, wo sie sich in ihren besonderen Interessen, sei es auch nur in irgend welcher Bequemlichkeit, die sie beanspruchen, bedroht fühlen. Dann sind sie wie umgewandelt, blind durch dies besondere Interesse selbst gegen näherliegende unangenehme Folgen für sie, wenn sie ihm nachgeben. Die Cultur hat einen ähnlichen Zug, welcher sich mit der Auffassung des Menschen als Selbstzweck nicht verträgt. Sie betrachtet den Menschen in jeder ihrer Formen von vornherein blos als Mittel für einen höheren, allgemeinen Zweck und behandelt jeden nach dem Beitrag, den sie dazu von ihm erwartet; sie ist daher nicht eigentlich egoistisch in ihre Tasche, wohl aber im Interesse ihres Culturzwecks rücksichtslos und lieblos gegen die Einzelnen, ja gewöhnlich gegen ganze

Classen und Racen der Menschheit, die ihr entweder nicht begabt genug erscheinen für ihre Cultur oder nicht schnell genug mitkommen oder sich ablehnend gegen dieselbe verhalten. Nur die Liebe in der modernen Ausführung derselben läßt den Menschen als Menschen gelten; als Selbstzweck, als selbständiges Individuum will, darf und soll er nach ihr seinem Herzen nach leben in dieser Welt, nur innerhalb gewisser Schranken, welche das Zusammenleben und Nebeneinanderbestehen der verschiedenen sittlichen Ansichten erfordert, die daher alle Ziele, auch die Liebe selbst, sich müssen gefallen lassen. Schließlich führt die Liebe für sich noch eine allgemeine Betrachtung an. Das, woran der Mensch Befriedigung haben soll, muß er nicht wollen dies jeden Moment seines bewußten Daseins ganz realisiren und effectiv besitzen zu können? Dieser Forderung entspricht nicht die sinnliche Annehmlichkeit. Wie oft giebt es Momente, die ganz oder überwiegend mit Unlust erfüllt sind. Es entspricht ihr nicht die Cultur, die das Ziel den Einzelnen meist gar nicht erreichen läßt und von den Meisten verlangt, sich mit der allerentferntesten Beziehung zum Ziel zu begnügen. Liebe kann man immer üben, in leiblicher Unlust und Unbehagen und in geistig trüben Momenten, durch Fassung, Geduld, Heiterkeit der Seele auch in Krankheit und Schwäche und solchen Zuständen, wo von Genuß oder positiver Leistung für Cultur nicht mehr die Rede ist. Gerade die vielen passiven Tugenden, zu denen sich in unserem Leben fast mehr Gelegenheit findet als zu den activen, haben ihre Stätte so recht in der Liebe; diese höret insofern nimmer auf, ob die Lust entflieht und die Cultur vergeht oder abnimmt.

Den Vorwurf aber, den man der Liebe machen kann, daß bei ihr die mancherlei Genüsse des Daseins und die Künste und Wissenschaften langsamer zur Erfindung und Blüthe kommen würden, weil sie nicht, wie sinnliche Annehmlichkeit und Cultur, auf sie als Ziel und Zweck ausgehe, wird sie willig auf sich nehmen. Sie schätzt in der That Lust und Cultur nicht um ihrer selbst willen, braucht aber darum noch lange nicht ängstlich und kleinlich zu thun ihnen gegenüber, wie man durch enge Ansichten verleitet oft meint. Die Liebe kann Annehmlichkeiten sehr wohl lieben im Sinne des englischen Comfort, d. h. sofern sie dem menschlichen Dasein eine Erleichterung und Bequemlichkeit oder Behaglichkeit gewähren. Sie kann auch Künste und Wissenschaften treiben um ihrer selbst willen, ohne daß sie unmittelbar einen nutzbringenden Erfolg sieht; die richtige Ansicht über etwas zu haben, hat stets den Vortheil, Irrthümer auszuschließen, die meist auch schädlich sind.

So etwa wird der Standpunkt der Liebe sich über sein inneres Wesen und die Vorzüge aussprechen können, die er vor den anderen beiden Standpunkten zu besitzen glaubt. Giebt es nun kein Mittel einer knappen, präcisen, jedermann überzeugenden Entscheidung zwischen diesen drei sittlichen Hauptansichten der Menschheit? Es wäre nicht recht, wenn ich eine Antwort auf diese Frage ablehnte; die Frage drängt sich mit Gewalt auf und bezieht sich auf einen nur allzubegreiflichen Wunsch des menschlichen Herzens. Ehe ich mich aber zu dieser letzten Ausführung wende, ist eine Vorfrage zu erledigen, die dazwischengeworfen werden könnte. Es möchte der Zweifel entstehen, ob wirklich nur diese drei sittlichen

Hauptansichten in der Menschheit waren? es sind doch noch andere Formeln für die Sittlichkeit aufgestellt worden, und vielleicht findet sich sogar in diesen eine Lösung jenes Widerspruchs. Allerdings giebt es andere Formeln, sie sind aber alle unbestimmt und müssen heimlich wieder mit einem der drei Ziele erfüllt werden, um einen Inhalt zu bekommen. Dahin gehört der oft gemachte Versuch, die Moralität auf den Selbsterhaltungstrieb zu gründen. Man dachte: das bloße Dasein hat einen solchen Werth für den Menschen, daß er Alles thut, es möglichst zu erhalten und zu verlängern; die zur Selbsterhaltung geeigneten Handlungsweisen sind die Tugenden, z. B. Mäßigkeit im Essen und Trinken, eine gewisse Arbeitsamkeit, gesicherte Rechtszustände u. s. f. Das klingt sehr schön; sieht man aber genauer bei den Vertheidigern dieser Lehre zu, so bemerkt man, sie denken gar nicht einerlei unter sich, sondern fallen wieder unter die verschiedenen Ziele. Den Einen ist das Dasein unbedingt werthvoll, weil es stets sinnlich angenehm ist; denn würden selbst Momente großer Schmerzhaftigkeit gedacht, so ist das Sterben nach ihnen doch noch unangenehmer als das Fortleben mit diesem Schmerz. Anderen ist die Selbsterhaltung so werthvoll, weil das physische Leben die Grundlage des geistigen ist; diese verrathen sich deutlich als im Grunde zur Culturansicht gehörig. Ueberdies leugnen die drei sittlichen Hauptansichten, daß der Selbsterhaltungstrieb mehr sei als ein blos natürlicher Trieb, wie viele andere, und lassen ihn erst noch der sittlichen Beurtheilung und Regelung unterliegen. Die sinnliche Annehmlichkeit hat sogar stets den Selbstmord erlaubt bei unerträglichen Schmerzen, wo

keine Aussicht auf Besserung mehr ist; Cultur und Liebe haben stets laut proclamirt, daß das Leben nicht der Güter höchstes ist, sondern dies sei das richtige Leben, dessen Durchführung oft fordern könne, den Tod, zunächst als Untergang des sinnlichen Daseins, nicht zu scheuen. Ein gleichfalls oft beliebter Grundgedanke der Moral war die Idee der Vollkommenheit. Im vorigen Jahrhundert fand er längere Zeit weiten Anklang durch einen deutschen Philosophen, durch Chr. Wolff, nach dem der Grundsatz der Sittenlehre war: thue, was dich und deinen oder Anderer Zustand vollkommner macht, unterlaß, was ihn unvollkommner macht. Da tritt sofort die Frage ein: was macht denn vollkommner? Gemeint war bei Wolff eine Erhöhung der thätigen Vermögen des Menschen, also mehr der Sinn der Culturansicht. Gleichfalls unbestimmt ist die viel gehörte Rede von der Harmonie aller Geisteskräfte als der wahren Sittlichkeit. Alle Geisteskräfte entwickeln ist eine sehr gute Vorbereitung für alle drei sittlichen Ziele, ebendeswegen ist die Vorschrift besonders für die Erziehung nützlich, aber diese harmonische Entwickelung ergiebt noch keine bestimmte Sittlichkeit, sondern diese muß erst und kann in sehr verschiedenem Sinne dazukommen. Dies sieht man deutlich an einem unserer Philosophen aus dem gegenwärtigen Jahrhundert, an Beneke, der dieser Formel nahe steht. Nach Beneke faßt die Beurtheilung der Sittlichkeit den ganzen Menschen auf, wie er als Gesammtthätigkeit in sich selbst harmonisch und kräftig oder unharmonisch und unkräftig der Außenwelt gegenübersteht. Innerhalb dieser Ansicht kann sich ebensogut eine milde Glückseligkeitslehre, welche zu erneuern man Beneke

vorwarf, wie eine entschiedene Culturansicht bewegen; zur Liebe ist von ihr der Uebergang schwerer. Zu den unbestimmten sittlichen Ansichten ist auch diejenige zu zählen, welche gegenwärtig in England große Verbreitung gefunden hat, das Princip der Nützlichkeit, des Utilitarismus. Bei ihm muß man fragen: was ist nützlich? und darauf bekommt man von den Einen mehr Antworten der sinnlichen Annehmlichkeit, von den Anderen mehr der Cultur, und auch die Liebe kann sich in diese Formel kleiden, und hat es in vielen der englischen Vertreter dieser Nützlichkeitslehre gethan.

So mag es denn gelten, daß die drei Ziele, wie ich sie dargelegt, die sittlichen Hauptansichten der Menschheit von den ältesten bis in die neuesten Zeiten gewesen sind. Ist nun zunächst keine Vermittlung zwischen ihnen möglich? Wenn man sie gegen einander hält und sieht, wie verschieden von einander ihr letztes Wesen ist, und wie verschieden ihr Thun und Lassen denselben Dingen gegenüber, so wird man eine Verschmelzung zu einer sie umschließenden gleichsam höheren Gesammtansicht für unausführbar erkennen. Auch zeugt die Geschichte und das Leben dagegen. Beide zeigen den unausgeglichenen, stets wiederkehrenden Streit der drei Ansichten miteinander, wobei natürlich nicht bei jedem Volk die drei Ansichten in gleicher Weise ausgebildet gegeneinander in die Schranken treten. In allen Poesien aller Völker kommt vor der Streit, ob Lust, ob Cultur-Thätigkeit als menschliches Ziel vorzuziehen. In Indien ist der Gegensatz speciell Sinnenlust auf der einen, Erkenntniß oder Nächstenliebe auf der anderen Seite. In China ist der Gegensatz mehr, ob Lust oder die rechte Mitte in Allem

und die Aufrechterhaltung der fünf Verhältnisse zum Wohle des Reichs. Aristoteles und Plato haben scharfe Untersuchungen, ob die sinnliche Lust oder Erkenntniß und politische Thätigkeit das höchste Gut sei; die Stoiker verwerfen die Lust, sie verwerfen auch die bloße Erkenntniß und dringen auf Gemeinnützigkeit des zum Denken und Handeln gleichsehr bestimmten Menschen. Im neuen Testament werden Lust und bloße Cultur verworfen, die Liebe allein als das Wahre anerkannt. Im Mittelalter hat Thomas von Aquino ausgedehnte Untersuchungen über das höchste Gut: er widerlegt die Lust in allen ihren möglichen Formen, Verstand und Erkenntniß sind ihm das Gut schlechthin, das thätige Leben, auch in der Gestalt der Nächstenliebe, ist geringer als die Erkenntniß. In der neueren Philosophie entbrannte der Kampf oft heftig zwischen den verschiedenen Zielen, jedoch wurden dieselben selten so rein und deutlich gegeneinandergestellt, wie es von Kant geschah in seinen Fragmenten aus dem Nachlaß und auch in seinen größeren Schriften durch die Bekämpfung der Glückseligkeitslehre und die Behauptung von der praktisch-moralischen Bestimmung des Menschen im Unterschied von blos wissenschaftlicher Erkenntniß und Civilisation. War dieser Widerstreit theoretisch zu allen Zeiten da, so war er noch viel mehr praktisch vorhanden, nur ist er da nicht so leicht zu erkennen, falls die Praxis sich nicht in Worten äußern darf oder Aeußerung Gefahr brächte. Wie oft kommt es vor, daß drei Menschen scheinbar dasselbe thun, und daß die sittliche Gesinnung, die sie dabei leitet, in letzter Instanz bei jedem eine andere ist, bei dem einen sinnliche Annehmlichkeit, bei dem andern Cultur als Selbst-

zweck, beim Dritten Liebe. Nur wo die Selbständigkeit des Individuums hochgehalten wird, wie manchmal in der aristokratischen Gesellschaft, spricht man sich über seine letzte sittliche Ansicht gegeneinander freimüthig aus. In der Literatur brachten sich die verschiedenen sittlichen Standpunkte zum Ausdruck, sobald Denkfreiheit in einem Volke anerkannt wurde. Daher sind sie im Alterthum wissenschaftlich vertreten gewesen, und sowie die Freiheit der Forschung den europäischen Völkern nach dem Mittelalter aufging, da erhob sich sofort nicht nur eine von der aristotelisch-mittelalterlichen abweichende Lehre vom höchsten Gut, sondern auch Epikurs Glückseligkeitslehre gewann unter den Alterthumsfreunden der Zeit warme Vertheidiger. Es ist auch nicht so, daß das eine Ziel etwa sich blos bei diesen, das andere bei jenen Völkern finde, sondern in jedem Volk, in jedem Menschen sind alle angelegt, natürlich nicht gleich stark, und so, daß Herkommen und Erziehung von größtem Einflusse sind. Bei uns ist der Kampf der drei Ziele im Menschen den Gebildeten sehr nahe getreten durch den Goetheschen Faust, wenn auch die Ziele nicht alle gleich rein in der Dichtung heraustreten. Zuerst sucht Faust Befriedigung im Wissen. Als sie ihm versagt scheint, stürzt er sich in Sinnengenuß und Weltlust. Auch da wird er nicht befriedigt; so wirft er sich in allerlei Versuchen herum, bis er zuletzt dem Meere durch Dämme Land abgewinnt zur Bewohnung und Bebauung für Menschen. Bei dieser für Andere nützlichen Thätigkeit mit ihrem segensreichen Erfolg spricht er endlich: verweile Augenblick, du bist so schön. Der fortwährende Zauber der Dichtung ruht gerade darauf, daß die Angelegtheit für die drei Ziele, das

Faustische Element im Menschen, in allen Lesern stets vorhanden ist. Auch Schopenhauer's Philosophie hat einen verwandten Zug. Seine Bedeutung besteht darin, daß er von der intellectuellen, ästhetischen und technischen Culturansicht seiner unmittelbaren philosophischen Vorgänger sich zurück zu der Lehre wandte, daß der Mensch wesentlich praktisch sei. Nach ihm ist der Mensch von Haus aus Wille, Wille zum Leben, als solcher sucht er, rücksichtslos oder mit blos wohlverstandenem Interesse, die eigene individuelle Lust; die wahre Sittlichkeit dagegen ist gegründet auf die Scheu, den Anderen Wehe zu thun, und das Bestreben, ihnen wohl zu thun. Zu dieser ächten Sittlichkeit kommt es nach Schopenhauer, wie bei den Indiern, durch die Erkenntniß vom wahren Wesen der Welt, durch die Einsicht, daß Alles Eins ist, und es dasselbe Wesen ist, welches in dem Leidenden und in mir selber lebt. So ist Schopenhauer ein Gemisch aus den drei Zielen, aber mit stiller Anhänglichkeit an die Lust; nur weil diese nicht erreichbar ist nach seiner willkürlich zurechtgemachten Metaphysik, nimmt er die Wendung durch die Erkenntniß zur Liebe, um durch beide die Wurzel des individuellen Lebens selbst zur Ertödtung, zur Vernichtung zu bringen in Askese und Entsagung. Wie sehr wir bei uns in jedem Menschen eine Empfänglichkeit und ein Verständniß voraussetzen für alle drei Ziele, das hat man oft Gelegenheit zu beobachten auch bei minder Gebildeten, wenn sie Anderen Vorstellungen über deren Thun und Lassen machen. Zuerst appellirt man an die Liebe, daß man nämlich durch dies Thun den und jenen wehe thun, sie kränken, betrüben werde. Verschlägt das nicht, so greift

man zu der Vorstellung, man werde durch jene Handlungsweise seinem Beruf Abbruch thun, etwa es zu nichts Großem in demselben bringen können. Hilft dies noch nicht, so schreitet man zu den üblen Folgen unseres Thuns für unser Glück, zur Entfremdung der Gesellschaft, zum Ruin des Vermögens, der Gesundheit u. s. w. Was heißt dies Verfahren anders, als wir setzen voraus, daß von diesen drei Gesichtspunkten, Liebe, Cultur, Annehmlichkeit mindestens einer auf den Menschen Eindruck machen werde? Und so mag es feststehen, daß die drei Ziele in jedem Menschen mehr oder weniger angelegt sind und zwar mit unaufhebbaren Unterschieden von einander.

Jetzt sind wir zur Beantwortung der Frage vorbereitet: giebt es nicht ein kurzes, präcises, zwingendes Argument zu Gunsten eines derselben, etwa der Liebe, wodurch jeder Mensch genöthigt werden kann in seiner Seele ihr als der wahrsten und eigentlichsten Befriedigung zuzustimmen? So sehr ich persönlich ein Anhänger des Princips der Liebe bin, so gestehe ich doch mit aller Aufrichtigkeit, ein solches zwingendes Argument giebt es nicht, nicht in dem Sinne, wie man von zwingenden Argumenten etwa in der Geometrie und Arithmetik reden kann. Es hat dies einen inneren Grund, einen Grund in der Sache selbst. Viele Moralisten drücken sich darüber so aus: die Moral beruhe auf unmittelbaren Wahrheiten, auf einer unbedingten Werthschätzung, auf schlechthinigem Beifall oder Mißfallen an vorgestellten Handlungen und Handlungsweisen. Dies ist sehr wahr, aber nun muß man noch hinzusetzen, daß sich mehrere Denk- und Handlungsweisen dem Menschen als das höchste Gut

darbieten, von denen sich keine in mathematischer Weise als das wirklich höchste aufdrängt, und daß dabei fortwährend jedem Ziel von den anderen widersprochen wird. Ein höchstes Gut, einen befriedigenden Sinn unseres Lebens sucht jedermann, aber ob Lust, ob Cultur als Selbstzweck, ob Liebe dieser befriedigende Sinn sei, darüber ist Streit nicht blos unter verschiedenen Menschen, sondern in jedem einzelnen Menschen selbst. Für die Liebe sprechen starke Gründe, sie sind oben aufgeführt; aber diese Gründe haben das Eigene an sich, daß ihre Stärke erst empfunden wird, wenn man dies Ziel mit praktischem Ernst versucht und sich in ihm befestigt hat. Die sinnliche Annehmlichkeit dagegen bietet sich uns von Haus aus dar, sie wächst gleichsam mit uns groß. Nachher entsteht bei uns der Thätigkeitsdrang, der leicht mit Culturansichten verschmilzt, es tritt die Intelligenz uns lebhaft entgegen als das Unterscheidende des Menschen vom Thier. So wird leicht Cultur als das Höchste gedacht, und die Bedenken gegen sie kommen gerade uns oft nicht, weil wir zu einer Race gehören, die große Culturanlagen sowohl wie Neigungen hat, zumal das Unegoistische der Cultur in Bezug auf das handelnde Individuum täuscht über ihre schweren Mängel. Erst als man veranlaßt wurde, den Blick auf die ganze Menschheit zu richten in Folge der großen Länderentdeckungen, ist in der Neuzeit die Liebe mehr als selbständiges Ziel hervorgetreten, und so ein alter Gedanke des Christenthums in neuen Ausführungen wieder belebt worden, ein Gedanke, der aber auch sonst in der Menschheit war. Ohne persönliche Erfahrung steht gerade die Liebe nicht fest als höchste Befriedigung. Sinnliche

Annehmlichkeit erlebt jeder, ob er will oder nicht, die Belebung geistiger Kräfte jeder, der sie hat. Daß Liebe üben das Beste sei, kann man zwar daraus abnehmen, daß jedermann unwillkürlich den so hoch achtet, in welchem ihm eine solche wirksame Gesinnung begegnet — mindestens thun wir das im späteren Leben —, aber das giebt alles blos eine Ahnung, man kann damit die Liebe nicht andemonstriren, man kann sie blos darstellen wie sie ist, und vergleichen mit den anderen Zielen, man kann dadurch anreizen zu ihr, einen Impuls geben, es mit ihr zu versuchen, aber aufnöthigen kann man sie nicht, wie etwa der Satz, daß 2 mal 2 vier ist, jedem geistig Gesunden aufgezwungen werden kann. Es ist hier ein Mysterium, wohl eiñ Mysterium der menschlichen Freiheit und Wahl. Praktisch erkennen wir das stets selbst an. Wir geben den Glauben nie auf, daß ein Mensch von einem Ziele zum anderen durch eigene Entschließung und Arbeit an sich selbst übergehen könne, mindestens längere Zeit seines Lebens. Dem Menschen als Menschen schreiben wir damit die Freiheit zu, sich für eins der drei Ziele zu entscheiden. Er braucht das nicht immer mit deutlichen Gründen zu thun und auf dem Wege der Reflexion, es geschieht überwiegend auf dem der praktischen Erfahrung — weshalb es auch nie ohne einiges Schwanken zwischen den verschiedenen Zielen mindestens anfangs abgeht — und auf dem Wege mehr gefühlsmäßiger Urtheile. Sprichwörter, kurze Verse sind die Hauptniederlagen, aus denen man den herrschenden Volksgeist in seiner sittlichen Richtung erkennen kann, und gewöhnlich findet man alle sittlichen Richtungen in ihm vertreten, manchmal eine überwiegend. Man darf

sich jene Freiheit den sittlichen Zielen gegenüber nur nicht falsch vorstellen. Nicht alle drei Ziele sind gleich leicht. Am leichtesten ist die jedesmalige sinnliche Annehmlichkeit, die momentane Lust, die gesucht, die momentane Unlust, die geflohen wird; diese wirken daher am stärksten. Schon schwerer ist die Berechnung der dauernden sinnlichen Annehmlichkeit und ihrer Mittel. Die Cultur ist leicht, wenn unsere besondere Anlage für sie stark ist; sonst ist sie mühselig, und wird vielen mit Widerstreben durch die Verhältnisse aufgezwungen. Die Liebe ist für die Vorstellung als Phantasiebild anziehend und oft gefeiert, sie zu üben und zu beharren in ihr ist überaus schwer, mehr himmlisch als irdisch, daher ist sie ohne Belebung durch praktische Religiosität meist schwach. Diese Freiheit zu den verschiedenen Zielen und die Möglichkeit des Uebergangs von einem zum andern kann auch verloren gehen. Es ist ein allgemeines psychologisches Gesetz, daß unseres Geistes Empfänglichkeit für Neues und für Aenderungen mit den späteren Jahren abnimmt. Dies Gesetz erstreckt sich auch auf unser sittliches Sein. Es giebt einen Zeitpunkt im Menschen, welcher nicht mathematisch berechnet werden kann für jeden Einzelnen, aber im Allgemeinen unbestreitbar da ist, wo zwar der Wunsch noch sich regen mag, es möchte sittlich anders sein mit uns und anders werden, aber die Anknüpfungspunkte für die wirkliche Umänderung unserer effectiven Gesinnung und Fertigkeit in uns abhanden gekommen sind. Dies alles ist geeignet, den sittlichen Ernst in uns zu wecken, giebt uns aber auch einen Wink, wie wir uns den Menschen gegenüber zu benehmen haben, von denen wir wissen oder ahnen, daß

sie sich sittlich anders entschieden haben als wir. Wir werden uns hüten, denen, die nicht so gewählt wie wir, darum alle Vernunft abzusprechen oder alle eigentliche Menschlichkeit, alles Herz oder Gemüth. Wir wissen, es ist hier nicht wie mit dem Satz, daß 2 mal 2 vier ist. Wir werden Achtung haben vor der sittlichen Freiheit; jeder Mensch wählt auf seine Gefahr, auf sein Risico, er nimmt seine Entscheidung auf sich als seine Sache, er hat sie im Leben und im Sterben zu verantworten. Wir werden uns daher nie mit Gewalt hineinmischen, sondern uns begnügen, unsere abweichende sittliche Ansicht ans Licht zu stellen, daß sie sammt ihren Motiven sichtbar sei und wirken könne auf andere, sofern sie wollen, und es noch möglich ist. Die Stellung der drei sittlichen Ziele zu einander muß die der Freiheit sein, auch, und nicht zum wenigsten, von der Liebe aus.

Es könnte mancher meinen, wir hätten ein Mittel der Entscheidung zwischen den verschiedenen Lebensansichten versäumt, welches sich leicht darbiete: warum gründeten wir nicht die Moral auf Religion? Ich frage dagegen: wie sollen wir das machen? Mit Religion verbinden kann sich jede Lebensansicht. Sie muß es nicht, und viele Moralphilosophen haben es nicht gethan, aber sie können es, und alle Ziele haben nach Ausweis der Geschichte Ergänzung, Hülfe, Stärkung und Belebung der Ueberzeugung ihrer Anhänger in der Religion gesucht. Es ist aber etwas sehr Verschiedenes, eine Lebensansicht mit Religion verbinden, und sie auf Religion gründen. Wollte man sie auf offenbarte Religion gründen, so giebt es deren mehrere, ja fast alle Volksreligionen, mögen sie

in kleineren oder größeren Kreisen zur Geltung gekommen sein, haben sich in letzter Instanz aus Offenbarung abgeleitet, jede aus einer eigenen. So sehr der Christ von der Wahrheit der christlichen Offenbarung überzeugt ist, ebensosehr ist es der Muhamedaner von der durch Muhamed gebrachten, der Indier von dem göttlichen Ursprung der Veden u. s. f. Die Entscheidung ist hier keine allgemeingültige, sie beruht auf dem Glauben, d. h. der individuellen festen Ueberzeugung, welche z. B. nach der Lehre der Christen ein Act freien Willens oder auch göttlicher Wunderwirkung ist, und dazu kommt, daß der widerstreitenden offenbarten Religionen viel mehrere sind als der Lebensansichten. Nicht anders ist es, wenn man versuchen wollte, die Moral auf die Begriffe der Philosophen von Gott und Religion zu basiren; denn die sind gleichfalls stets viel mehr verschieden und viel abweichender unter einander gewesen als ihre moralischen Ansichten. Ueberdies macht man in Betreff der Religionen und religiösen Ueberzeugungen bald die Bemerkung, daß, wie der Mensch, so sein Gott, d. h. wie der Mensch moralisch ist, und was er da für das Beste hält, danach denkt er sich auch Gott, und so hat die Religion stets viel mehr Einfluß von der jedesmal vorhandenen Moral erhalten als umgekehrt. Darum ist es auch nicht wohlgethan, die Moral auf die Bestimmung des Menschen zu gründen. Bestimmung hat keinen anderen Sinn, als daß seiner ganzen Einrichtung nach der Mensch für das und das angelegt sei von Gott oder, wie Andere lieber sagen, dem schaffenden Weltgrund. Es bieten sich aber mehrere Anlagen, mehrere mögliche Ziele dar, sinnliche Annehmlichkeit, Cultur als Selbst-

zweck, Liebe, so daß die Frage schließlich auf die Form zurückkommt, in der wir sie behandelt haben: was läßt sich für jedes der möglichen Lebensziele sagen, und wie stellen sie sich bei einer genauen Vergleichung gegen einander dar?

VI.

Ueber den wahren Grund des Werthes klassischer Bildung für die Jugend.

Je größer ich die Liebe zum klassischen Alterthum in mir als Lernendem und auch längere Zeit Lehrendem gefunden habe, desto häufiger und sorgfältiger habe ich zu merken versucht auf das, was man gegen unsere auf das klassische Alterthum gegründete Gymnasialbildung seit Jahren eingewendet hat nicht blos in dem stilleren Gespräch kundiger Kreise, sondern auch in lauten Verhandlungen großer Versammlungen von Männern, die selber in ihrer Jugend den Weg der klassischen Bildung sind geführt worden. Ich will versuchen in kurzen Umrissen vorzuführen, was gegen unsere bisherige Gymnasialbildung zu sprechen scheint, und vielleicht wird es dann nicht zu kühn erscheinen, nachzusinnen, ob nicht ein einziger, großer, kräftiger und an sich beweisender Grund aufgestellt werden könne, der unsere klassische Erziehung trage und halte, und aufzeige als ein unentbehrliches und unersetzliches Gut unseres modernen Lebens.

Ich will die Gründe gegen unsere klassische Jugenderziehung nicht einzeln aufführen, nicht so, wie sie hier

und da sind ausgesprochen worden oder ausgesprochen zu werden pflegen: ich will mehr thun. Ich will diese Gründe so und in dem Zusammenhang redend einführen, wie sie reden könnten, wenn sie alles für sie Sprechende benutzten. Was sie dann vorbringen, ist freilich schwer und gewichtig. Denn würden sie nicht mit viel Schein der Richtigkeit und eines zutreffenden und aus dem Leben gegriffenen Urtheils etwa so sich vernehmen lassen: Warum setzt man soviel Zeit und Kraft der Knaben und Jünglinge an Latein und Griechisch, welches, mühsam erlernt, das eine bis zu einer größeren, das andere meist nur bis zu einer geringeren Fertigkeit, fast alles ganz und gar wieder dem Gedächtniß und dem Geiste ferne tritt und nur wenig Erinnerung an sich zurückläßt? Man sagt, werden diese Gründe weiter auseinandersetzen, daß für das Verständniß der einzelnen Wissenschaften, wie sie auf Universitäten herkömmlich gelehrt werden, Latein und Griechisch erforderlich seien. Das ist in einem gewissen Sinne richtig. Die Kunstwörter, die technischen Bezeichnungen, sind und werden noch meist dem Lateinischen und Griechischen entnommen mit größerem oder geringerem sprachlichem Geschick. Aber ist nicht leicht zu bemerken, wie es damit zugeht? Der, welcher diese Kunstwörter prägt, denkt an die und die wesentliche Eigenschaft der Sache und sucht sie durch die lateinische oder griechische Nomenclatur dem Verstande nahe zu legen, aber wie wenige von den Lernenden denken jemals an den Sinn selbst der allergebräuchlichsten Kunstwörter, zufrieden die Sache aus der Beschreibung oder der Beobachtung und dem Versuch zu haben, unbekümmert um den etymologischen Sinn des Namens,

wenn nur jeder dasselbe bei dem Worte denkt und so das wissenschaftliche Verständniß im Verkehr gesichert ist. Wozu, werden diese Gründe sagen, braucht der Arzt und wer Naturwissenschaften studirt, Griechisch, wozu der Jurist? Dem Theologen ist es unentbehrlich, weil der Urtext unserer heiligen Bücher zum Theil das Griechische ist; der möge es lernen, aber er möge es in Zukunft so lernen, wie er bis heute sein Hebräisch lernt, welches ihm mindestens so nöthig ist zur wissenschaftlichen Erkenntniß seines Faches als das Griechische, er lerne es in zwei wöchentlichen Stunden und durch Privatfleiß und dann auf der Universität. Der Philologe braucht freilich das Griechische, wenn er klassischer Philologe sein will, so wie der Orientalist das Arabische braucht und überhaupt das Semitische, so wie der indogermanische Sprachkenner im Sanskrit zu Hause sein muß und der Sinologe im Chinesischen. Aber weil der Eine es etwas braucht und der Andere es viel braucht, darum soll ein Gegenstand wie das Griechische und mit soviel Zeit und Anstrengung gelehrt und gelernt werden? Das Lateinische — werden diese Gründe fortfahren — ist so lange die Sprache der Wissenschaft überhaupt gewesen und das Verständigungsmittel der Gelehrten von Nah und Fern, es sind so viele Hauptwerke aller Disciplinen in dieser Sprache verfaßt, daß dieses allerdings erlernt werden muß bei erstrebter höherer und wissenschaftlicher Bildung. Aber daraus folgt lange nicht, werden diese Gründe sich beeilen hinzuzusetzen, daß es nach Art des Gymnasiums gelehrt werde; es genügt dazu z. B. die Art der Realschulen erster Ordnung, wie sie in Preußen bestehen, wo das Lateinische soweit unterrichtet wird, daß es die

Schüler zu einem fertigen Lesen und Verstehen nicht allzuschwerer Schriftsteller bringen und soviel darin erreichen, wie durchschnittlich auf Gymnasien jetzt im Französischen erreicht wird. Aus allem diesem ergiebt sich — das wird der nächste Schluß dieser Gründe sein —, daß die Wissenschaften nach wie vor in Blüthe und Kraft bestehen werden, auch wenn unsere sorgsamste und langdauernste Jugendbildung von etwas Anderem ausginge als der schlechthinigen Herrschaft des klassischen Alterthums über Gemüth und Thätigkeit der Knaben und Jünglinge.

Damit haben sich diese Gründe gegen unsere Gymnasialbildung noch keineswegs erschöpft. Je kundiger sie sein werden, desto stärkere Waffen haben sie gegen den klassischen Schulmann und Philologen noch bereit. Sie werden zu ihm sagen: du nennst dich Philologe. Sprich rund und klar, was ist der Begriff der Philologie und welches das wissenschaftliche Gebiet, das du bearbeitest? Die, welche unbestritten gelten als die Heroen deiner Wissenschaft und Kunst, haben deine Aufgabe bestimmt als einen Theil der allgemeinen Geschichte und zwar als den Theil, der sich beschäftigt mit der Ermittlung und Darstellung der Entwicklung und Cultur der Völker des Mittelmeeres, die da genannt werden die Griechen und Römer, von den Anfängen dieser Völker bis zu ihrem Untergang. Diese Wissenschaft theilt sich — denn sie ist in der Länge und Breite fast unermeßlich groß — in viele Haupt- und Unterabtheilungen. Alle zu bewältigen geht über eines Menschen Kraft; ein jeder Philologe wählt sich daher ein Stück, in dem er selbstthätig arbeitet, das Uebrige nimmt er mit mehr oder weniger begleitendem eigenen Urtheil von Anderen auf

Mit dieser Wissenschaft und mancherlei didaktischer Kunst tritt der Philologe in die Schule. Es ist kein Gedanke daran, daß dem Schüler Philologie in diesem Sinne auch nur andeutend vorgeführt werden könne. Es wäre selbst nicht wünschenswerth. Denn in diesem Sinne ist dem Philologen am Alterthum alles wichtig, das Früheste und das Späteste, das Größte und das Kleinste, das Freude und Bewunderung und das Schrecken und Abscheu Erregende; ihn müssen gleich sehr interessiren die reizend klaren Umrisse und einfach lebendigen Farben der Wandgemälde von Pompeji und die Zeichen eines sittlich entarteten Wesens, wie sie an denselben Wänden stehen, aber für die Jugend macht das einen großen Unterschied. Was lernen so die jungen Leute eigentlich aus Eurer Wissenschaft? nicht einmal ein Halbes, geschweige ein Ganzes. Wer möchte es auch für möglich halten, einen Menschen bis zum 19ten Jahre nur mit Geschichte und Art der römischen Verfassung der Republik vollständig vertraut zu machen, wo überdies alles so zweifelhaft und streitig unter den Gelehrten selber ist. Man sagt — es sind noch immer diese Gründe, welche sprechen —, daß die Anfänge aller unserer Wissenschaften im Alterthum wurzeln. Das ist wahr; Mathematik, Physik, Zoologie, Medicin, Astronomie, Geographie, Grammatik als beides umfassend, Sprachkenntniß und Literatur, Rhetorik, Theorie der Kunst, Geschichte, Recht, Politik, Philosophie, — in allem haben sich die Alten versucht. In Einigem sind sie in ihrer Art Muster, in Anderem sind sie von der Neuzeit überflügelt. Aber, was hier das Entscheidende ist, durch die Gymnasialbildung erfährt man kaum etwas von diesen Anfängen der Wissen-

schaften, die meisten derselben bleiben den Schülern bis auf die Namen der Schriftsteller verborgen. Den letzten Schluß werden diese Gründe machen, indem sie zugeben, daß einst die Zeit gewesen sei, wo mit vollem Recht die Völker nach den Schätzen der klassischen Bildung gegriffen haben, um sich an denselben klar zu werden über das, was in ihnen dunkel sich regte. Dies war die Zeit des Humanismus am Ende des 15. und im 16. Jahrhundert. Seitdem sind die Völker aber klar geworden über sich selbst, auf Grund der Alten ist die Lehre vom Staat neu und frei von mittelalterlichen Irrthümern aufgebaut worden, das Beste aus der alten Literatur hat die neuere befruchtet und ist in ihr. Darum werde Geschichte, Literatur und Sprache der modernen Völker und das, was die neuere Welt eigenthümlich Großes geschaffen hat, darum sollen außer Mathematik Naturwissenschaften und deren Anwendung auf die Fortschritte des wirthschaftlichen Lebens, verbunden mit jenen, der lebendige Grund unserer höheren Jugenderziehung werden, damit die Jugend unserer Zeit und ihren Aufgaben frühe nahegebracht sei, und nicht in Rom und Athen herumschwärme und von daheim und der Gegenwart kaum das Nöthigste wisse. — Darauf endlich, daß man gerne sagt, an den klassischen Sprachen und in ihrem Betrieb lerne man formales Denken, werden diese Gründe sich gar nicht einlassen, und wenn man ihnen mit dieser beliebten Formel keine Ruhe läßt, so werden sie entgegnen, gerade gegen diese Einbildung seien sie am stärksten gewaffnet. Das formale Denken könne an allen Sprachen geübt werden durch grammatische Analyse und Synthese. Der besonders feste grammatische Bau der alten Sprachen

aber sei ein Märchen, das durch das historische Studium derselben längst seine Widerlegung gefunden. So gut man Cicero oder Xenophon und Plato zu Mustern des Wortgebrauchs und der Satzverknüpfung erheben könne, ebenso gut könne man das mit beliebigen großen Autoren der neueren Sprachen auch. Es komme blos darauf an, ob man die Künstelei begehen wolle, einen absoluten Maßstab zu machen da, wo es blos relative gebe. Außerdem sei sehr zu beherzigen, daß die lateinische Sprache mehr rhetorisch sei in ihrem Bau als logisch, und wo sie logisch sei, sich in Gefahr befinde überwiegend juristisch-logisch zu werden. Das Griechische sei zwar sehr fein in allerlei Wendungen des Gefühls, des Denkens und Wollens, aber das seien neuere Sprachen auch, man achte nur nicht darauf. Wer wisse überdies nicht, daß den Alten manche wesentliche Elemente logischer Durchbildung fehlten. Induction, Analogie, Verification in ihrer wissenschaftlichen Strenge seien bei ihnen gering oder schlecht entwickelt gewesen, die Wahrscheinlichkeitsrechnung und das statistische Element fehlten ganz; diese Mängel erstreckten sich auf die Schriftsteller überhaupt und wirkten in ihnen nach. Und wolle man denn gar nicht beachten, daß die Dichter und Redner, welche doch auf Schulen am meisten getrieben würden, von den größten Alten selber zu derjenigen Art des Denkens seien gezählt worden, welche sie die dialektische im Unterschied von der streng logischen nannten, wo mehr die Probabilitäten des gewöhnlichen Lebens, der Volksüberzeugung, der gerade herrschenden Bildung und ihrer Interessen vorgebracht würden, als daß man auf eigentliche wissenschaftliche Argumentationen ausgehe. Diese Art formalen

Denkens könne gewiß auch an den neueren Sprachen und ihrer Literatur gelernt werden, und als wirklich logisch bildender Stoff hätten noch hinzuzutreten nicht nur Mathematik und die damit durchzogenen Naturwissenschaften, sondern auch die Elemente der Gesellschaftswissenschaft, die heutzutage keinem Heranwachsenden mehr vorenthalten werden dürften.

Also etwa würde ein der Sachen kundiger Mann zu den Freunden der klassischen Schulbildung sprechen. Er würde seinen Gedanken noch Licht und Glanz zu verleihen wissen durch wohlgesetzte Worte und Wendungen der Rede, er würde uns — dies mag sein allerletztes Wort sein — in Erinnerung bringen, daß Griechen und Römer ihre Söhne stets für ihre Zeit erzogen haben; ihrem Beispiel folgend würden wir darum unsere bilden, wie er vorschlüge nicht, wie wir bisher gemeint hätten.

Wer wollte verkennen, daß dies Gewebe von Gründen gegen unsere bisherige klassische Jugendbildung, wie wir es zu einem Ganzen geflochten haben, den Anschein der Stärke hat, daß es geradezu schimmert in den Farben der Richtigkeit und Wahrheit. Gleichwohl entsteht die Frage, ob, das Zutreffende all dieser Bemerkungen zugestanden, nicht doch die klassische Jugendbildung einen so starken Grund für sich anführen kann, daß man genöthigt wird, sie als ein unersetzbares Gut beizubehalten, wenn auch vielleicht in einem Geiste und mit Modificationen, an welche unsere philologischen Schulmänner nicht immer denken. Sehen wir, ob es einen solchen Grund giebt. Ihn zu entdecken, wollen wir einen Augenblick gleichsam unsere Augen schließen; wir wollen nicht sehen und nicht wissen, daß es die und die Arten höherer

Jugendbildung thatsächlich giebt, und thun, als hätten wir von vorn an durch Ueberlegung zu finden, welches die beste Art sei, der Jugend eine reiche, kräftige und vielseitige Bildung mit in das Leben und in ihren besonderen Beruf zu geben; denn daß dies erreicht werden soll, darüber sind alle einig. Wir werden scheinen weit auszuholen und zu hohen Namen zu greifen, aber man bedenke, daß die Jugend die Zukunft der Menschheit ist, jede Generation hat geglaubt, ihr das Beste von dem Ihrigen schuldig zu sein; sie kann nie gut genug von uns bedacht werden.

Drei Dinge sind es, welche das eigenthümliche Wesen und die auszeichnende Würde des Menschen ausmachen nach den Lehren der Weisesten unseres Geschlechts, nach dem Ausweis der Geschichte. Diese drei Dinge sind, daß der Mensch Religion hat, daß er Moral hat, daß er die Natur nach seinen Zwecken, denen des strengeren Bedürfnisses und der freieren Wünsche, zu gestalten vermag. Aus allen dreien vereint setzt sich ein reiches, wirksames menschliches Leben zusammen. Wenn die Religion fehlte — ich meine nicht zunächst die äußere Erscheinung der Religion, sondern dieselbe als Gesinnung und Kraft des Herzens —, dem fehlte die heilige und nachhaltige, tiefe und kräftige Begeisterung, welche die Seele hochhält und trägt in allem Thun und Leiden, aller Ruhe und allen Stürmen des inneren und äußeren Lebens. Wem die Moral fehlte, dem fehlte vollends alles; denn, wie Aristoteles sagt, der Mensch, der durch Gesetze und Sitten geleitet wird, ist das beste aller Geschöpfe, der Mensch, der sich frei macht von Gesetz und Sitten — und beides gehörte dem Griechen zur Moralität —, ist das verwildertste

und entartetste Wesen. Wer endlich nichts von den Fertigkeiten irgend welcher Cultur an sich hätte, der wäre völlig untauglich zu einem menschlichen Leben, er wäre arm, hülflos und elend. Denn diese Fertigkeiten sind die Organe zu den Functionen unseres menschlichen Daseins. Wir können kurz zusammenfassend sagen: des Menschen Culturfähigkeit zeigt ihm eine Fülle von möglichen Thätigkeiten und Werken, die Moral lehrt, welche von ihnen zur sittlichen Aufgabe gehören und welche nicht oder blos entfernter, die Religion giebt die Kraft und den Muth und das arglos fröhliche Vertrauen, immer etwas mindestens innerlich zu erreichen mit seiner Arbeit. Von allem diesem soviel als möglich in sich herzustellen, ist die Aufgabe des einzelnen Menschen in seinem vollen Leben; für ein selbständiges, selbstthätiges und bewußtes Ergreifen dieser Aufgaben das kommende Geschlecht zu erziehen, ist Pflicht. Die Frage ist: wie wird dieser Pflicht am besten genügt? Die Antwort kann nicht gegeben werden, ohne daß wir uns besinnen auf die eigenthümliche Art des jugendlichen Alters.

Wir übergehen die elementare Bildung, für welche Pestalozzi als ewige Wahrheiten aufgestellt hat, daß die Anschauung das absolute Fundament aller Erkenntniß sei, und daß es nicht so sehr darauf ankomme, den Kopf zu füllen mit Worten und Dingen, als darauf, die Thätigkeit der Anschauung und des anschauenden Verstandes zu üben. Wir fragen sofort: wenn die elementare Bildung gewonnen ist, wie muß der Zögling weiter beschäftigt werden, damit wir ihn — wir sehen ab von allen äußeren Rücksichten, welche, ein früheres Eintreten in das praktische Leben vielfach bedingend, zu dem Ziele,

welches wir anstreben, nicht kommen lassen — also, damit wir ihn in der seinen Kräften angemessensten Weise den sittlichen Aufgaben in ihrem reichsten Umfange nahe bringen, und zwar so, daß er den Sinn und den Umkreis dieser Aufgaben allmählich kennen lerne und sich mit ihnen vertraut mache durch Uebung seiner geistigen Kraft an diesen Aufgaben in der seinen Jahren gemäßen Weise. Ist dies der Hauptzweck der höheren Jugendbildung, dann — so müssen wir unweigerlich schließen, dann können Mathematik und Naturwissenschaften nicht die Hauptmasse des erforderlichen Unterrichts bilden. Sie sind zwar ein Theil der sittlichen Aufgaben, wie alle theoretische Erkenntniß, aber aus ihnen kann man das Ganze der sittlichen Aufgaben nicht lernen. In ihnen tritt uns nicht die Fülle der menschlichen Aufgaben lebendig und erweckend den schlummernden Sinn und die stillen Kräfte der Seele entgegen. Die moralischen Wissenschaften im weitesten Sinne, d. h. die Menschen, die da sind und die da gewesen sind, von ihnen lernen wir, was menschlich ist, die Größe und das Elend unseres Geschlechtes. Darum muß die Geschichte, dieselbe in der allerweitesten Bedeutung gefaßt, die Stelle einnehmen, welche manche in der höheren Bildung den Naturwissenschaften erringen möchten. Aber wie soll das menschliche Leben, wie es ist und war, an die Jugend gebracht werden? Soll eine höhere und umfassende Bildung, d. h. Vorbereitung für das Verständniß und die etwaige Ausübung des ganzen Umfangs menschlicher Aufgaben erreicht werden, so muß alles Technische, alles berufsmäßige wirkliche Betreiben von dem und jenem Zweige — soweit es nicht allgemeine technische Fertigkeiten

sind, wie das Zeichnen, oder soweit etwas der Art nicht blos zur Erholung gepflegt wird —, so muß dies ausgeschlossen bleiben; es raubte die körperliche Anstrengung zu viel von der geistigen Kraft. Selbstverständlich muß lange fern bleiben die bloße Theorie, aller Versuch einer wissenschaftlichen Construction unseres menschlich-sittlichen Lebens; denn diese fordert eine Sammlung und Uebung des Geistes, zu welcher die Jugend erst gebracht werden soll. Es bleibt übrig ein Wirkenlassen, aber nur nicht ein müßiges, sondern ein sehr thätiges — denn die Jugend soll nicht unterhalten werden, sie muß ernst beschäftigt sein —, ein Wirkenlassen des menschlichen Lebens und seiner Aufgaben auf das Gemüth der Jugend durch die Geschichte; an Beispielen lerne sie und mit ihnen gebe sie sich thätig ab.

Aber an welchen Beispielen? an solchen, welche einem jugendlichen Gemüth zugänglich und zuträglich sind, die da sind groß und edel, klar und einfach, offen und gerade, faßlich und greifbar, anziehend und das Gemüth mit geheimem Zauber fesselnd, und die da nichts von Sentimentalität an sich haben — denn das schwächt die Jugend —, und nichts von reflectirender Frivolität —, denn das verdirbt sie von Grund aus. Und überdies müssen diese Beispiele einen möglichst ruhigen Zustand der Seele gestatten, eine affectlose Anschauung des Gemüthes. Auf den sittlichen Willen sollen sie sehr stark wirken, aber gar nicht auf den Eigenwillen, sie sollen keine Leidenschaften, nicht einmal von Ferne, erregen und so das Gemüth trüben und verwirren. Diese Forderungen muß die Erziehung stellen an die Beispiele, an welchen sie die Jugend gewöhnen will und führen

zur Erkenntniß und zu einer gewissen geistigen Fertigkeit in der Auffassung der sittlichen Aufgaben. Sind diese Forderungen zugestanden, dann kann unsere moderne Geschichte und, was mit ihr zusammenhängt, unsere moderne Literatur nicht der Hauptstoff sein für unsere höhere Jugendbildung. Denn, um vom Letzten anzufangen, so geht unsere moderne Geschichte uns viel zu nahe an, als daß sie nicht, schildernd den Kampf der Völker, in dem wir manchmal nicht blos glauben fast mitten inne zu stehen, beschreibend die Strebungen und Gegenstrebungen der Nationen im Frieden —, als daß sie nicht, nämlich als Bildungsmittel gedacht, welches täglich eingesenkt wird in die Seelen der Knaben und Jünglinge, durch die Liebe zur eigenen Nation parteiisch mache und die Leidenschaften der Mißgunst, der Gekränktheit, des Hasses, der Selbstüberhebung und Verachtung fremder Art zu frühe säe in die Seele der Jugend. Aber unsere moderne Geschichte und Literatur — und dasselbe gilt gegen die, welche zur mittelalterlichen Geschichte und Literatur zurückgreifen wollen als dem Hauptbildungsmittel der Jugend —, unsere moderne Geschichte und Literatur, sage ich, ist auch viel zu verworren und zu verwirrend, viel zu verwickelt, zum Theil viel zu verhüllt, viel zu gährend, ringend und suchend, unser modernstes Leben viel zu hastig und ruhelos, als daß sie zum hauptsächlichen Bildungsmittel der Jugend dürften gemacht werden.

Wohin wenden wir da unsere Blicke in der Verlegenheit? wahrlich, wenn das klassische Alterthum, so wie es Aufgabe der Schule sein soll, nicht da wäre, wir müßten es herbeiwünschen, damit wir an demselben

unsere Jugend einweihen könnten zu der gesuchten höheren Bildung. Denn das klassische Alterthum erfüllt zwar nicht alle Forderungen — seine Religion ist nicht die unsrige, und niemand wird die unsrige gegen die seinige vertauschen wollen; in diesem Punkte sind wir in dem großen Vortheil, den die Alten nicht hatten, daß nämlich ihre mythologische Religion auf uns blos ästhetisch wirkt, nicht sittlich, d. h. im gegenwärtigen Fall nicht verführerisch; — aber in Moral und vielen Seiten der Cultur, da bietet uns das Alterthum, was wir suchen, große, edle, kräftige, einfache Umrisse der menschlich-sittlichen Aufgaben, der Gesinnungen und Mittel, mit welchen sie gelöst werden, in Staat und bürgerlichem Verkehr, in Familie, in Freundschaft, in Geselligkeit, in Kunst und Wissenschaft mit all den größeren und kleineren Kreisen von Aufgaben, welche diese weiten Namen umschließen. Darum ist auch keineswegs das ganze Alterthum Gegenstand unseres Schulunterrichts, sondern vorzüglich die klassischen Zeiten dieser Völker. Denn da ist ihr Leben geschrieben in den großen Zügen, welche als Typen menschlicher Art gelten dürfen. Diese Zeiten und ihre Hauptpersonen sollen aber ganz vorkommen. Es darf nichts verschwiegen, nichts verhüllt werden: menschliche Größe und menschliche Schwäche und auch menschliche Verdorbenheit erscheine, wie sie sich in ihnen findet; neben dem klaren Großen offenbart sich das klärlich Kleine eben als dieses. Und dies alles, diese Typen von sittlichen Aufgaben und den dazu erforderlichen geistigen Thätigkeiten lernt der Gymnasiast mit und an den Sprachen, die diese Völker selbst geredet haben, und die nichts sind als der in articulirte Töne,

in Worte gefaßte Ausdruck ihres geistigen und leiblichen Lebens selber. Das eigene Erlernen dieser Sprachen ist ein Haupterforderniß; das giebt dem Lehrling die Selbstthätigkeit und Uebung der Auffassung und des nachbildenden und erfindenden Verstandes. Mit der wachsenden Fertigkeit der Sprache — die er auch einigermaßen schreiben lernen muß, denn er soll lernen selbst antik zu fühlen, zu denken und zu wollen, und dies auszusprechen —, mit dieser zunehmenden Fertigkeit der Sprache wächst ihm der größere Reichthum und der ernstere Sinn der schwereren Schriftsteller und ihrer Abbildungen und Auffassungen vom Leben ihres Volkes zu. Es sind keine todten Sprachen, die da gelernt werden. Keine Sprache, so lange sie verstanden wird von irgend jemand, ist todt. Ich will nicht selber reden, ich will Pestalozzis Worte nehmen, der nicht zunächst für gelehrte Erziehung gesprochen hat. „Die Sprache," ruft er aus, „ist eine Kunst; sie ist eine unermeßliche Kunst, oder vielmehr, sie ist der Inbegriff aller Künste, wozu unser Geschlecht gelangt ist. Sie ist im eigentlichen Sinn Rückgabe aller Eindrücke, welche die Natur in ihrem ganzen Umfang auf unser Geschlecht gemacht hat." Und wir dürfen getrost hinzufügen, sie ist der Ausdruck all der Einwirkungen, die der menschliche Geist auf die Natur gemacht hat. In ihre Klänge ist gebannt alles Sehnen und Ahnen, alles Hoffen und Fürchten, alle Lust und alles Leid des menschlichen Herzens. Die Worte, wie sie herübertönen aus dem Alterthum, sind das Feuer des Prometheus, welches helle und reine Flammen zündet in dem Geiste der Jugend.

Nach allem diesem ist der Sinn unserer Gymnasial-

bildung der, daß die Jugend geleitet werde und eingeführt in den großen Umfang der menschlich-sittlichen Aufgaben an dem Beispiel des klassischen Lebens der Griechen und Römer mit Hülfe der Sprache dieser beiden Völker. Ich kann hier nicht darauf eingehen, in einzelnen Exempeln zu zeigen, wie sich dies in der Schule von unten an bewußt oder unbewußt von selber macht. Es mag genügen, die Grundzüge der Auffassung angedeutet zu haben. Von ihnen aus wird es nicht schwer fallen, die Gründe gegen die klassische Art der Jugendbildung ihres Gewichtes zum großen Theil zu berauben. Nicht weil es Latein und Griechisch ist, nicht weil beide Literaturen einmal Lehrer der modernen Völker vor einigen Jahrhunderten gewesen sind, sondern weil diese Sprachen und ihr Inhalt bleibend so und so geartet sind, darum hat man sie unserer Gymnasialbildung auch fürder zu Grunde zu legen. Nicht Altes und einmal Gewesenes, sondern Ewiges und Immerwiederkehrendes lernt die Jugend am Alterthum. Von dieser Art der Bildung schreibt es sich her, daß, wer durch sie hindurchgegangen ist, selbst wenn sein Griechisch und vielleicht sogar sein Lateinisch bis auf das letzte Wort aus seinem Gedächtniß getilgt wäre, doch in der Auffassung und dem Verständniß der mannichfaltigen Seiten des menschlichen Lebens meist sich gegen den im Vortheil findet, der einer solchen Jugendbildung entbehrt hat. Man hat bedauert, daß es nicht mehr ist, wie zu den Zeiten von Leibniz, wo die Ethik des Aristoteles auf allen Universitäten gelesen und allgemein gehört wurde und so einen Vereinigungspunkt für das sittliche Bewußtsein der Völker europäischer Bildung abgab. Aller-

dings, die Ethik des Aristoteles ist auf den Universitäten den neueren Versuchen einer tieferen und umfassenderen Sittenlehre gewichen; aber was jene Klage vermißt, das ist noch da, ist da, soweit unsere klassische Jugendbildung reicht. Durch sie wird unter den modernen Völkern eine Gleichmäßigkeit in der Auffassung und Behandlung der menschlich-sittlichen Aufgaben, unabhängig von den trennenden Unterschieden der Confessionen, der geistigen Art der einzelnen Völker und der nationalen Vorurtheile, wesentlich mit hergestellt.

Einen Irrthum möchte ich abwehren, der naheliegt. Den Sinn für die Erkenntniß der allgemeinen sittlichen Aufgaben kann das Alterthum und die Schule wecken, das heißt aber noch nicht, daß sie dem einzelnen Schüler für sich einen sittlichen Sinn gebe. „Unsere bessere Seite ist der Verstand" — es ist leichter richtig zu denken als richtig zu handeln, dies strenge Wort Spinoza's begleitet den Menschen als das Echo einer unbestochenen Selbstbeurtheilung durch das ganze Leben. Die Jugend hat überdies, wie jedes Alter, Fehler, die ihr eigenthümlich naheliegen, wären es auch nur die, welche dem Aristoteles vorschwebten, als er den denkwürdigen Ausspruch that, daß die Jugend infolge des Wachsthums sei wie die von Wein Berauschten; darum sei es auch so süß, jung zu sein. Jenes richtige Handeln zu erreichen, d. h. in unserem Falle einen sittlichen Willen in dem Knaben und Jüngling herzustellen, der seine bewußte Lust am Rechtthun und eine bewußte Unlust gegen schlechtes Treiben habe, das hängt lange nicht von der Schule allein ab, sondern gar sehr mit von der Familie und den sonstigen Umgebungen des Schülers; aber der Hoffnung mag sich

die Schule im Allgemeinen hingeben, daß ein Zögling, der das Gebotene redlich benützt hat, das Leben mit Verständniß und in edler Weise anfassen werde.

Und so kann man denn im Sinne des Gesagten den Lehrlingen des klassischen Alterthums zurufen: „Ihr seid zusammen auf den Gymnasien, um an den Elementen antiker Bildung für die Aufgaben der Gegenwart vorbereitet zu werden. Der Geist des Alterthums wehet an Euch; er spricht zu den offenen Sinnen aus den ersten Uebungsbeispielen der Grammatik, wie aus den ewigen Denkmalen vollendeter Kunst, Wissenschaft und praktischer Virtuosität. Merket auf sein Rauschen! lernet frühe von den Römern der guten Zeit die strengen Sitten in Staat und Familie und die kräftige Besonnenheit in allem Handeln. Lernet von den edlen Griechen den feinen und lebhaften Sinn für Kunst und für reiche Erkenntniß, die der Sinne und die des Geistes, und die stille Sammlung der Betrachtung. Damit habt ihr noch nicht alles, was zur vollen menschlichen Lebensvorbereitung gehört, aber Haupt- und Mittelpunkte zu einer solchen, wie sie besser und der Jugend und ihrer Art angemessener Euch nicht können gegeben werden.“

Brauche ich mich noch darauf zu berufen, daß der jetzt von mir entwickelte Grund des Werthes klassischer Bildung für die Jugend Männern sehr verschiedener Geistesart seit langem mehr oder minder deutlich vorgeschwebt hat? Ich nenne zuerst Luther. In seiner Schrift „an die Rathsherren aller Städte Deutschlands, daß sie christliche Schulen aufrichten und erhalten sollten“ vom Jahre 1524 handelt er zuerst, wie es die besondere Zeit mit sich brachte, von Nutzen und Noth-

wendigkeit der Sprachen (der lateinischen, griechischen und auch der hebräischen) und christlichen Schulen für das geistliche Wesen und zum Heil der Seelen, d. h. zur Aufrechterhaltung der wiedergewonnenen evangelischen Lehre. Dann aber fährt er fort: „Nun lasset uns auch den Leib vornehmen und setzen: obschon keine Seele noch Himmel oder Hölle wären, und sollten allein das zeitliche Regiment ansehen nach der Welt, ob dasselbe nicht bedürfe viel mehr noch guter Schulen und gelehrter Leute, als das geistliche. — Die Welt nach ihrem weltlichen Stande äußerlich zu halten, bedarf feiner und geschickter Männer. — Nun solche Männer müssen aus Knaben werden; darum ist es zu thun, daß man dazu recht lehre und aufziehe. — Wo man sie nun lehrete und zöge in Schulen, da gelehrte und züchtige Meister wären, die da Sprachen und auch Künste und Historien lehrten, da würden sie hören die Geschichte und Sprüche aller Welt, wie es dieser Stadt, diesem Reiche, diesem Manne, diesem Weib gegangen wäre, und könnten also in kurzer Zeit gleich der ganzen Welt von Anbeginn Wesen, Leben, Rath und Anschläge, Gelingen und Ungelingen für sich fassen wie im Spiegel; daraus sie dann ihren Sinn schicken und sich in der Welt Lauf richten könnten mit Gottesfurcht, dazu witzig und klug werden aus denselben Historien, was zu suchen und zu meiden wäre in diesem äußerlichen Leben, und Anderen auch darnach rathen und regieren." Um 1700 stellt John Locke, der englische Philosoph, der eine viel bemerkte Abhandlung über die Erziehung des englischen Gentleman geschrieben, in § 94 derselben den gleichen Gesichtspunkt für die Beschäftigung mit Griechisch und Lateinisch auf.

Er will die alten Schriftsteller von der Jugend gelesen haben, weil sie die Menschheit gut beobachteten und malten, und das beste Licht für diese Art Erkenntniß geben. Kant hat den gleichen Gedanken für das Verhältniß seiner Zeit zum Alterthum überhaupt ausgesprochen. Seine Worte sind: „In allem Ding, was zur schönen und erhabenen Empfindung gehört, thun wir am besten, wenn wir uns durch die Muster der Alten leiten lassen: in der Bildhauerkunst, Baukunst, Poesie und Beredsamkeit, den alten Sitten und der alten Staatsverfassung. Die Alten waren der Natur näher; wir haben zwischen uns und der Natur viel Tändelhaftes oder Ueppiges oder knechtisches Verderben.“ Endlich kann ich auch behaupten, daß den Aufstellungen Herbarts derselbe Gedanke zu Grunde liegt, den ich oben zu entwickeln versucht habe; mindestens aus einer Zusammenfassung zerstreuter Aeußerungen dieses philosophischen Begründers der Pädagogik ergiebt er sich deutlich. Nach Herbart werden die alten Sprachen immer einer der Hauptstämme des Unterrichts bleiben. Aber die Zeichen, dazu gehören die Sprachen, interessiren nach ihm offenbar nur als Mittel der Darstellung dessen, was sie ausdrücken. Sie drücken aber aus das Leben der Menschen, ihr politisches Leben, ihre Kunst, ihre Wissenschaft, ihre Cultur. Nun ist heutiges Leben, wie in der Gesellschaft, so auch in Wissenschaft und Kunst, selbst dem Jüngling, vollends aber dem Knaben noch ein Geheimniß. Der Anfangspunkt für fortschreitende Theilnahme an demselben kann daher nicht in der jetzigen Wirklichkeit liegen. Da bieten sich die Alten dar als Orientirungspunkt der Cultur; eben darum sind sie das Studium der Jugend.

An die alten Sprachen schließen sich großentheils die Geschichte und die ganze Geschmacksbildung, welche nach Herbart vor allem auch den Sinn für das Rechte und Löbliche zu wecken hat. Dies ist nach ihm das rein pädagogische Verhältniß der alten Sprachen und Autoren zur Jugend.

Unsere Aufgabe ist noch nicht erschöpft mit der bisherigen Entwickelung und dem, was wir uns von Anderen über sie haben bestätigen lassen. Mit dem menschlichen Leben, Thun, Treiben und seiner mannichfachen Weise wird die Jugend in großen, einfachen Zügen durch das Alterthum vertraut, aber werden wir die zwei anderen Erfordernisse eines vollen menschlichen Lebens auch von den Alten holen? Ich meine Religion und die große Seite der Cultur, welche besteht in der Beherrschung der äußeren Natur und unserer ganzen Stellung zu der letzteren. Ueber die Religion können wir uns kurz fassen. Sie wird niemand dort suchen, sondern da werden unsere Religionsgesellschaften eintreten als geschichtliche Mächte und den Eltern sich darbieten, sofern diese selbst, wie es meist bei uns der Fall, zu einer von ihnen sich halten, und werden den Keim der religiösen Kraft und Begeisterung, den die Familie geweckt, hüten und pflegen in der Seele des heranwachsenden Geschlechtes. Es ist das eine zarte und große Aufgabe, die nicht glücklich gelöst wird, wo sie nicht mit feinem und großartigem, d. h. auch, freiem Sinne behandelt wird. Aber die ganze Stellung zur äußeren Natur? Diese von den Alten zu lernen oder auch nur bei ihr an sie anzuknüpfen, ist unmöglich. Zwar im Beginn der Neuzeit suchte man sie noch dort und hat manche Anregung

daher empfangen, aber dann haben die Naturwissenschaften — sie sind es ja, in welchen sich unsere Stellung zur äußeren Natur darstellt — eine so selbständige, neue und großartige Entwicklung genommen, daß wir hier nicht urtheilen können, große und einfache Züge des Richtigen bei den Alten zu finden, sondern daß wir hier, was auch viel leichter ist als bei menschlichem Thun und Lassen, die Stufen selbst auf Grund der neu entstandenen richtigen Einsicht uns entwerfen müssen, durch welche wir, aufsteigend vom Leichten zum Schweren, vom Großen zum scheinbar Kleinen, aus dem es sich schließlich zusammensetzt, unsere Jugend zu einer Auffassung der Natur führen, durch welche sie versteht, wie sie ist, und wie sie sich ihr gegenüber zu benehmen hat, sowohl wenn sie Fragen an sie stellen will, als wenn sie werthvolle Erfolge von ihr verlangt. Naturwissenschaft im modernen Sinne des Wortes als Einführung in unsere Kenntniß und Beherrschung der Natur muß daher zur klassischen Bildung hinzukommen, nicht als ein ihr fremdes Element, sondern als ein wesentliches Stück zur Erreichung des Gesammtzweckes, um dessentwillen auch die Alten studirt werden, nämlich dem heranwachsenden Menschen die Mittel zu einer richtigen Stellung zum Leben und seinen Aufgaben, zur besten selbstbewußten und selbstwählenden Lebensführung zu geben. Naturwissenschaft muß daher die stete Begleiterin der klassischen Sprachen auf unseren Gymnasien sein, und zwar moderne Naturwissenschaft, und da diese von Mathematik ganz durchdrungen ist, so läßt sich auch sagen, Mathematik und Naturwissenschaft zusammen sind die nothwendige Ergänzung von Latein und Griechisch, diese selber nach ihrem pädagogischen

Zweck gefaßt, der bei der Jugendbildung allein den Ausschlag giebt. Gewöhnlich sieht man in der Mathematik blos eine gute Verstandesübung, aber das wäre keine genügende Rechtfertigung für ihre Aufnahme in die Schule. Warum sollten, wäre dies der durchschlagende Gesichtspunkt, nicht die Sprachen allein genügen, welche als Ausdruck von Gedanken den Verstand gewiß üben? Die Alten haben die Mathematik nicht so betrachtet, sie sahen in ihr eine Vorbereitung für Philosophie und für manche besondere Wissenschaften. Für Philosophie mag sie das immerhin sein, obwohl ein guter Mathematiker darum noch lange nicht philosophisches Interesse oder Talent zu haben braucht, indeß für die Jugend wäre das ein sehr entfernter Gesichtspunkt; für sie auf der Schule ist unser modernes Philosophiren noch nicht da und soll noch nicht da sein. Aber der andere Gesichtspunkt der Alten gilt und ist nur zu erweitern; die Mathematik muß für sich getrieben, die Elemente in ihr und der Eingang in die höheren Theile der Jugend zugänglich gemacht werden wegen ihrer allgemeinen Bedeutung für Naturwissenschaft und jedes Verständniß der Natur, in der alles geordnet ist nach Maß, Zahl und Gewicht.

So vollendet sich uns durch alte Sprachen mit Geschichte, durch Mathematik und Naturwissenschaften und das discrete Hinzutreten der Religion, welches dieselbe allein wirksam macht, das Bild unseres Jugendunterrichtes, und es ist Ein Ziel, welches derselbe verfolgt durch jene drei Wege. Kundig durch diese Anleitung dessen, was Menschheit ist, verstehend von den einfacheren klaren Zügen menschlicher Natur aus, welche die Alten bieten, auch die verwickeltere und oft so ver-

hüllte Art der modernen Menschheit rein zu erfassen, ahnend die Kräftigung, die in religiöser Ueberzeugung liegen kann, mit den Gesetzen der Natur vertraut und der Art, wie sich zu ihr erkennend und handelnd der Mensch verhält, — so ausgerüstet tritt der Jüngling, der diese Bildung durgemacht, den Aufgaben des heutigen Lebens näher. Was ihm zur Orientirung über dieselben und zur Möglichkeit, eine bestimmtere Stellung zu denselben zu nehmen, der erziehende Unterricht bieten kann, ist ihm zu Theil geworden. Von der Seite hat die Schule ihre Aufgabe gelöst.

Ich kann noch nicht schließen. Ich muß erst gestehen, ich habe im Vorhergehenden viel mehr idealische Zustände des Unterrichts geschildert als die Wirklichkeit, viel mehr dargelegt, wie es mit dem klassischen Unterricht gemacht werden könnte und sollte, als was in der That gemacht wird. Ueber diese Wirklichkeit zu reden ist difficil und wäre langwierig. Ich möchte daher blos Fragen stellen und Einiges zu bedenken geben. Liegt bei unseren philologischen Schulmännern wirklich die oben vorgetragene pädagogische Auffassung des Alterthums im Hintergrunde ihres Thuns und Waltens, oder sind sie nicht mehr und mehr abgegangen von dem eigentlich humanistischen Gesichtspunkt, wonach der Jugend vielseitige Menschlichkeit durch die Beschäftigung mit dem Alterthum sollte vermittelt werden? Unterscheidet nicht unsere Philologie zu wenig ihre doppelte Aufgabe, die eine, rein wissenschaftliche, wo sie ein Zweig der allgemeinen Geschichtskunde ist, und als solcher das griechische und römische Alterthum nach allen seinen Seiten mit den Mitteln der historischen Methode zu

erforschen hat, und die andere, die pädagogische, welche sehr verschieden ist von der ersten? Zwar wird die pädagogische sich auferbauen müssen auf der Philologie als Wissenschaft und dieselbe und ihre genauen Kenntnisse zur Voraussetzung haben, aber der Philologe im heutigen Sinne von Philologie, selbst wenn er allerlei didaktische Methoden inne hat, ist noch nicht Pädagoge und noch keineswegs durch seine Philologie allein befähigt, die alten Sprachen in dem Sinn und Geist zu lehren, in welchem sie, aber auch in welchem allein sie ein Hauptstamm der Jugendbildung zu bleiben berufen sind. Hat diese Verkennung der besonderen pädagogischen Verwerthung der Alterthumswissenschaft nicht zur Folge, daß der klassische Unterricht lange nicht die Früchte abwirft, die er sollte? Haben nicht Mathematik und Naturwissenschaften immer noch eine zu untergeordnete und fast nur geduldete Stellung auf unseren Gymnasien, weil die Wortführer der klassischen Bildung nicht klar darüber sind, daß jene zur Erreichung des Gesammtzweckes der Erziehung ein durchaus wesentlicher Theil des Unterrichts sein müssen, ja daß beim Festhalten am blos pädagogischen Zweck der alten Sprachen Mathematik und Naturwissenschaften sehr wohl noch etwas ausgedehnt werden könnten an Umfang der ihnen jetzt gewidmeten Zeit und Thätigkeit? Steht die Sache heutzutage nicht so, daß man sagen muß, vom Standpunkt des Gesammtzwecks der Erziehung hat das Dringen auf Mathematik und Naturwissenschaft, welches so oft versucht wurde, vollkommen Recht, nur daß das Festhalten am klassischen Unterricht von demselben Standpunkt auch Recht hat, und lassen sich nicht eben beide, jenes Drängen und dieses Fest-

halten, vereinigen in dem ausgeführten Gedanken von Ziel und Zweck des höheren Unterrichts? Bestehen unsere Schulmänner auf dem klassischen Unterricht als Philologie, so sind sie verloren den Gegnern gegenüber. Die Schule soll nicht Vorbereitung geben für das spätere Studium einer besonderen und einzelnen historischen Disciplin, ihre Aufgabe ist eine viel andere und universellere. Was den Sturm gegen unsere Gymnasien noch etwas aufhält, ist blos das Gefühl, daß die Heranbildung der Jugend neben Mathematik und Naturwissenschaft an modernen Sprachen und Literatur, d. h. an modernem Leben, wie die Stürmer wollen, gerade die allmähliche Heranreifung zum Verständniß und zur Auffassung dieses modernen Lebens nicht aufkommen läßt. Nicht ihrer Stärke, sondern der dunkel gefühlten Schwäche der Gegner verdankt die Philologie den noch dominirenden Einfluß auf die Schule. Es ist aber Zeit, und würde den klassischen Beschäftigungen der Schule sehr zu Gute kommen, daß die Philologie sich auf ihre heutige doppelte Aufgabe besänne, auf ihre wissenschaftlich-historische und auf ihre pädagogische, und daß sie auf der Schule nur die pädagogische für sich in Anspruch nehme und daneben willig einräumte, was von Seiten der Stellung des Menschen zur Natur, über welche orientirt zu werden klar und genau zur hinreichenden Ausrüstung für das moderne Leben einen wesentlichen Theil des Unterrichts ausmacht, was, sage ich, von diesem Gesichtspunkt schlechterdings an Mathematik und Naturwissenschaft auf den Schulen gefordert werden muß.


Princeton University Library
32101 066077189

